

فقہائے احناف اور فہم حدیث

اصولی مباحث

مصید عمار خان ناصر

کتاب میل

۱۴۰۲

فقہائے احناف اور فہم حدیث

اصولی مباحث

محمد عمار خان ناصر

کتاب محل

۳۱۱۳۸۸۱۳

31
159185

جملہ حقوق بحق مصنف محفوظ ہیں

[طبع اول کے لیے مصنف کی طرف سے

”کتاب محل“ کو خصوصی اجازت دی گئی ہے]

”فقہائے احناف اور فہم حدیث - اصولی مباحث“

محمد عمار خان ناصر

پہلی اشاعت (مارچ ۲۰۱۶ء)

دوسری اشاعت (ستمبر ۲۰۱۶ء)

۲۶۳

روپے

کتاب محل، دربار مارکیٹ، اردو بازار، لاہور

0321-8836932 / 0300-4827500

مکتبہ امام اہل سنت، جامع مسجد شیر انوالہ باغ گوجرانوالہ

0306-6426001 / 0306-6406040

نام کتاب

مصنف

طبع اول

صفحات

قیمت

ناشر

ملنے کا پتہ

۱۵۱-۱۵۱-۱۵۱

ترتیب

ضامن لکھنؤ

۷	ابوعمار زابد الراشدی	پیش لفظ
۱۳	محمد عمار خان ناصر	دیباچہ
	۱۔ خفی منہج اجتہاد میں احادیث و آثار کی اہمیت	
۲۱		تمہید
۲۳		ائمہ احناف کا اصولی مسلک
۳۱		احادیث و آثار کی اہمیت: تطبیقی پہلو
۳۳		۱۔ سنت کے ذریعے سے قرآن کے احکام کی تنسیخ
۳۶		۲۔ مرسل روایات سے استدلال
۴۰		۳۔ مجہول راوی کی نقل کردہ حدیث کو قیاس پر ترجیح
۴۲		۴۔ صحابی کے قول کو قیاس پر ترجیح
۴۵		۵۔ ضعیف حدیث کو قیاس پر ترجیح
۵۰		خفی مستدلّات میں روایات و آثار کی سرگزیت

۱۵۵۱/۱

فقہائے احناف اور فہم حدیث ۳۰

- ۶۸ احادیث کو قیاس پر ترجیح دینے کے نظائر
- ۸۰ آثار صحابہ کو قیاس پر ترجیح دینے کی مثالیں
- ۸۸ احادیث و آثار کے خلاف آراء پر تنقید
- ۹۳ سیدنا ابو ہریرہؓ کی خلاف قیاس روایات کی بحث

۲۔ احادیث کی تحقیق اور رد و قبول کے معیارات

- ۱۰۳ احادیث کی تحقیق اور اجتہادی زاویہ ہائے نظر
- ۱۰۶ - دائرہ اختلاف کی تعیین
- ۱۰۸ - تحقیق روایت کے اجتہادی معیارات
- ۱۱۳ روایات کی درایتی تحقیق کی علمی بنیاد
- ۱۲۷ اخبار آحاد کی قبولیت کا دائرہ
- ۱۳۱ اخبار آحاد کا قوی تر دلائل کے ساتھ تعارض
- ۱۳۳ - قرآن مجید کے خلاف روایات
- ۱۳۹ - سنت مشہورہ اور تعامل کے خلاف روایات

۳۔ حدیث کی تعبیر و تشریح کے اصول

- ۱۶۷ فہم حدیث کی علمی بنیادیں
- ۱۶۹ - نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا انداز تربیت
- ۱۷۸ متکلم کی منشا و مراد کی تعیین کے اصول
- ۱۷۹ - کلام کے داخلی قرآن کا لحاظ
- ۱۸۱ - سیاق و سباق اور اتعاقبی پس منظر کی رعایت

— فقہائے احناف اور فہم حدیث ۳ —

- ۱۸۴ - کلام کے حقیقی رخ کا تعین
- ۱۸۷ - دیگر نقلی و عقلی دلائل کی رعایت
- ۱۸۹ حکم کی نوعیت اور فقہی درجے کی تعیین کے اصول
- ۱۸۹ - عموم بلوئی میں شہرت و استفادہ کی شرط
- ۱۹۰ - دیگر نصوص کی روشنی میں درجہ حکم کی تعیین
- ۱۹۲ - قرآن میں مذکور اور اس سے زائد حکم میں فرق
- ۱۹۳ - اصول کلیہ اور عقل و قیاس کی رعایت
- ۱۹۷ حکم کے دائرہ اطلاق کی تحدید و تعیین
- ۱۹۷ - دائرہ اطلاق کی تحدید میں عقل و قیاس سے استفادہ
- ۲۰۰ - احکام کی علت و حکمت کی رعایت
- ۲۰۶ تشریحی اور غیر تشریحی دائروں کا امتیاز
- ۲۰۷ - رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے امور عادیہ
- ۲۰۸ - مصلحت پر مبنی حکیمانہ ہدایات
- ۲۱۱ - حاکم ریاست کی حیثیت سے فیصلے
- ۲۱۳ عمومی و کلی شرعی ضابطے کے معیارات
- ۲۱۵ - سنت ثابتہ اور احیائی اعمال میں فرق
- ۲۱۷ - مقدمات کے عدالتی فیصلوں کی نوعیت
- ۲۱۸ - حدود اور تعزیری سزاؤں میں امتیاز
- ۲۲۰ - مخصوص تناظر میں دیے گئے احکام
- ۲۲۲ - بعض افراد کے لیے مخصوص احکام
- ۲۲۳ - محتمل واقعات سے عمومی ضابطے اخذ کرنے میں احتیاط

۲۴۷	- قواعد عامہ سے نئی ہوئی روایات کی توجیہ و تاویل
۲۴۳	احادیث کی مخالفت کے اعتراض کا جائزہ
۲۴۴	- حدیث کی مخالفت کا مفہوم
۲۴۰	- حضرت عمرؓ پر مخالفت نصوص کا اعتراض
۲۴۵	- نزاعی مسائل میں ائمہ احناف کا استدلال
۲۴۷	- خلاصہ کلام
۲۵۱	اہم علمی اصطلاحات
۲۵۴	مصادر و مراجع

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

پیش لفظ

نحمدہ تبارک وتعالیٰ ونصلیٰ ونسلم علیٰ رسولہ الکریم وعلیٰ
آلہ واصحابہ واتباعہ اجمعین۔ اما بعد!
جنار۔ سروا کائنات حضرت محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حجۃ الوداع کے موقع پر اسے اپنی
امت کے ساتھ اجتماعی طور پر الوداعی ملاقات قرار دیتے ہوئے مختلف خطبات میں بہت سی
ہدایات دی تھیں اور ان ارشادات و ہدایات کے بارے میں یہ تلقین فرمائی تھی کہ:

فلیبلغ الشاهد الغائب فرب "جو موجود ہیں، وہ ان باتوں کو ان لوگوں تک
مبلغ اوعیٰ لہ من سامع پہنچادیں جو موجود نہیں ہیں۔ بسا اوقات جس کو
بات پہنچائی جائے، وہ سننے اور پہنچانے والے
سے زیادہ اس بات کی حفاظت کرتا ہے۔"

اس حفاظت کرنے میں یاد رکھنا، سمجھنا، اسے اہتمام کے ساتھ آگے پہنچانا اور صحیح طور پر استعمال
میں لانا بھی شامل ہے۔ چنانچہ جب تابعین کرام کے دور میں حدیث و سنت کی حفاظت و روایت اور
تفقہ و استنباط کا ایک وسیع سلسلہ سامنے آیا تو حضرت محمد بن سیرین رحمہ اللہ تعالیٰ اس کا مشاہدہ و تجربہ
کرتے ہوئے بے ساختہ پکاراٹھے: "صدق محمد صلی اللہ علیہ وسلم"، جناب نبی اکرم
صلی اللہ علیہ وسلم نے جو فرمایا تھا، وہ آج ایک زندہ سچائی کی صورت میں سب کے سامنے جلوہ گر ہے۔
حدیث و سنت کی روایت اور حفاظت و ترویج کا محاذ محدثین کرام نے سنبھالا اور روایت و تفقہ کا

فقہائے احناف اور فہم حدیث ۷

پرچم فقہائے عظام نے بلند کر دیا جبکہ ان دونوں کی جڑیں صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کی ان علمی کاوشوں میں پیوست تھیں جن کی نمائندگی کرنے والوں میں حضرت عمرؓ، حضرت علیؓ، حضرت عبداللہ بن مسعودؓ، حضرت عثمانؓ، حضرت عبداللہ بن عمرؓ، حضرت ابو ہریرہؓ، حضرت انس بن مالکؓ، حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ، حضرت ام المومنین عائشہؓ اور ام المومنین حضرت ام سلمہؓ نمایاں ہیں۔

محدثین اور فقہاء کی یہ محنت و کاوش آگے بڑھی تو دائرہ کار الگ الگ ہونے کی وجہ سے ذوق اور تفہیم و اظہار کا امتیاز بھی واضح ہونے لگا اور رفتہ رفتہ یہ دونوں گروہ مستقل طبقتوں کی صورت میں نمایاں ہوتے گئے۔ انسانی ذہن و فہم اور استعداد و صلاحیت کا دائرہ اور سطح کبھی ایک نہیں رہے۔ اسی تنوع و اختلاف کے باعث آراء و افکار کا فرق و امتیاز ہمیشہ سے انسانی سوسائٹی میں قائم ہے جو قیامت تک موجود رہے گا اور اگر یہ اپنی حدود میں رہے تو یہی انسانی سوسائٹی کا حسن و امتیاز ہے جو اسے باقی تمام مخلوقات سے ممتاز کرتا ہے۔

حضرت شاہ ولی اللہ دہلویؒ ”حجتہ اللہ البالغہ“ میں ارتقاات یعنی انسانی سوسائٹی کی معاشرتی بنیادوں اور تقاضوں پر بحث کرتے ہوئے ایک جگہ فرماتے ہیں کہ معاشرت اور تمدن کی بنیادی ضروریات پر تو تمام اقوام متفق ہیں، مگر ان کا اظہار ہر طبقہ اپنے اپنے انداز میں کرتا ہے۔ شاہ صاحب کا ارشاد ہے:

والناس بعدھا فی تمہید قواعد	”اصولوں پر اتفاق کے بعد لوگ آداب
الآداب مختلفون فالطبیعی	وضوابط کی تشکیل و تعبیر میں مختلف ہو جاتے
یمہدھا علی استحسانات	ہیں۔ طبیب انھیں طب کی اصطلاحات اور
الطب والمنجم علی خواص	فوائد کی زبان میں بیان کرے گا، نجومی انھی
النجوم والالہی علی الاحسان	باتوں کا ستاروں کے خواص کے پس منظر میں
کما تحد فی کتبہم مفصلا	ذکر کرتا ہے جبکہ صوفی نے اس کی وضاحت
	سلوک و احسان کے اسلوب میں کرنا ہوتی
	ہے، جیسا کہ تمہیں ان کی کتابوں میں اس کی

— فقہائے احناف اور فہم حدیث ۸ —

تفصیل ملے گی۔

محدثین کرام روایت کی نمائندگی فرماتے ہیں۔ ظاہر بات ہے کہ ان کے ہاں ترجیح کی بنیاد روایت کے اصول اور تقاضے ہوں گے، جبکہ فقہائے کرام درایت و استنباط کا فریضہ سرانجام دے رہے ہیں تو وہ فقہ و استنباط کی ضروریات کو ترجیح دیں گے، اس لیے یہاں یہ فرق صرف ذوق و اسلوب کا نہیں رہتا، بلکہ اپنے اپنے کام کی ضروریات بھی اس کا حصہ بن جاتی ہیں اور یہی بات امت میں محدثین کرام اور فقہائے عظام کے دو مستقل عہدوں کے ظہور و ارتقاء کا باعث بنی ہے۔

قرون اولیٰ میں بہت سے محدثین کرام نے حدیث و سنت کی روایت، جمع، حفاظت، روایت، نقد و جرح اور سند و متن کی درجہ بندی کے شعبہ میں خدمات سرانجام دیں جن میں سے صحیح ستہ کے مصنفین اور امام مالک و احمد رحمہم اللہ تعالیٰ نمایاں ہو کر سامنے آئے اور تمہ محدثین کے سرخیل قرار پائے۔ بالخصوص امام بخاری و سب محدثین کے سردار کے لقب سے نوازا گیا۔ اسی طرح بیسیوں فقہائے کرام نے اپنے اپنے استنباطات و استدلالات کو جمع کیا، اصول و قواعد وضع کیے، ان کے متعلق مسائل و احکام کا استنباط کیا اور اپنے اپنے علمی حلقے قائم کیے جن میں سے ائمہ اربعہ نے فقہائے کرام کی سیدت و قیادت کا اعزاز حاصل کیا اور امام اعظم ابوحنیفہ کی امت غنمی کی فوقیت و سب نے تسلیم کیا۔

اہل سنت کے چاروں ائمہ حضرت امام ابوحنیفہ، حضرت امام مالک، حضرت امام شافعی اور حضرت امام احمد بن حنبل بہت حضرت امام داؤد ظاہری کی فقہ و درایت سے بھی امت مسلمہ نے ہر دور میں استفادہ کیا ہے، ان کے مقلدین و تبعین لاکھوں کی تعداد میں ہمیشہ موجود رہے ہیں اور آج بھی کروڑوں کی تعداد میں موجود ہیں، مگر ان میں سب سے زیادہ اعتبار فقہ حنفی کو حاصل ہوا جس کا عقائد و احکام اہل علم و فہم نے ہمیشہ تسلیم کیا ہے۔ ہمارے خیال میں اس امتیاز و تفریق کے اسباب یہ ہیں:

- حنفی فقہ شخصی نہیں، شوریٰ ہے۔ امام اعظم ابوحنیفہ اور ان کے تلامذہ اپنی اپنی آراء میں مجلس میں پیش کرتے تھے۔ ان پر بحث و مباحثہ ہوتا تھا۔ جس بات پر اتفاق ہوتا تھا، وہ متفقہ موقف کی صورت میں درج ہوتی تھی۔ مختلف فیہ بات کو اختلاف کے درجہ میں رکھا جاتا تھا۔ کسی پر جہ نہیں

ہوتا تھا۔ اگر مجلس کے کسی شریک کو اجتماعی رائے سے اتفاق نہیں ہوتا تھا تو اس کی رائے الگ درج کی جاتی تھی۔

شورائیت اور اجتماعیت کی یہ روایت فقہ حنفی کی تشکیل و تدوین کے بعد اس پر بوقت ضرورت نظر ثانی کے موقع پر بھی قائم رہی، چنانچہ مغل دور میں فقہ حنفی کی از سر نو ترتیب و تشریح کی ضرورت پیش آئی تو سلطان اورنگ زیب عالمگیر کی سربراہی میں یہ فریضہ سیکڑون علماء کرام پر مشتمل کونسل نے تفصیلی بحث و مباحثہ کے ذریعے سرانجام دیا جبکہ خلافت عثمانیہ کے دور میں فقہ حنفی کی بنیاد پر حالات زمانہ کے مطابق نئی قانون سازی کا مرحلہ پیش آیا تو ”مجلۃ الاحکام العدلیۃ“ کی ترتیب و تدوین فقہا و علماء کی ایک مجلس نے مشاورت و مباحثہ کی صورت میں انجام دی۔

- فقہ حنفی میں روایت و درایت کے درمیان فطری توازن کا پوری طرح لحاظ رکھا گیا ہے اور عقل و درایت کو نص و روایت پر فوقیت دینے کے بجائے اس کے تابع کیا گیا ہے۔ فقہ حنفی میں نہ تو عقل و درایت کی ضرورت و افادیت سے انکار کیا گیا ہے، نہ اسے نص و روایت پر ترجیح دی گئی ہے اور نہ ہی نص و روایت کے فہم و استنباط کو عقل و درایت کی خدمت و معاونت سے محروم کیا گیا ہے۔ امام ابوحنیفہ فرماتے ہیں کہ وہ پہلے قرآن کریم سے استنباط کرتے ہیں، پھر حدیث و سنت سے استفادہ کرتے ہیں، اس کے بعد صحابہ کرام سے رجوع کرتے ہیں اور کسی ایک صحابی کا قول بھی مل جائے تو اسے ترجیح دیتے ہیں، حتیٰ کہ احناف کے ہاں ضعیف حدیث کو بھی قیاس پر ترجیح دی جاتی ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ احناف عقل و درایت اور قیاس پر صرف نص کو ہی مقدم نہیں سمجھتے بلکہ نص کے آخری امکان تک کا لحاظ رکھتے ہیں۔

- فقہ حنفی میں عقل و درایت کا اس کے دائرہ میں بھر پور اور فطری استعمال کیا گیا ہے اور اس سے استفادہ میں کوئی کوتاہی روا نہیں رکھی گئی، البتہ احناف کے ہاں نظری اور فلسفیانہ عقلیت کے بجائے عملی اور معاشرتی عقل و درایت کو احکام و قوانین کی بنیاد بنایا گیا ہے، چنانچہ عرف و تعامل کا حنفی فقہ میں اس کی جائز حدود کے اندر پورا احترام کیا گیا ہے اور معاشرتی عقل سے بہت سے احکام و مسائل میں استنباط کیا گیا ہے۔

— فقہائے احناف اور فہم حدیث ۱۰ —

- فقہ حنفی کو طویل عرصہ تک راج الوقت قانون و نظام کی حیثیت حاصل رہی ہے۔ خلافت عباسیہ، خلافت عثمانیہ اور مغل سلطنت میں صدیوں تک عدالتی قانون کے طور پر فقہ حنفی کی عمل داری رہی ہے جس کی وجہ سے تجربات و مشاہدات کا جو ذخیرہ اس کے پاس ہے اور انسانی معاشرہ کی مشکلات کو سمجھنے اور حل کرنے کی جو صلاحیت و تجربہ اس کے دامن میں ہے، وہ (ایک حد تک فقہ مالکی کے سوا) کسی دوسری فقہ کو میسر نہیں آیا۔

فقہ حنفی کے انہی امتیازات و خصوصیات کی وجہ سے، بجا طور پر یہ کہا جا رہا ہے کہ عالم اسلام میں عدالتی اور انتظامی طور پر شرعی احکام و قوانین کے نفاذ کے جو امکانات دن بدن واضح ہوتے جا رہے ہیں، ان میں فقہ حنفی ہی نفاذ اسلام اور تنفیذ شریعت کی علمی قیادت کی پوزیشن میں ہے۔ اس لیے یہ بات پہلے سے زیادہ ضروری ہو گئی ہے کہ فقہ حنفی کو ماضی کے معاملات و تجربات کے ساتھ ساتھ مستقبل کے امکانات و ضروریات کے حوالے سے بھی تحقیق و مطالعہ کا موضوع بنایا جائے اور انسانی سوسائٹی کی ضروریات و مشکلات کے دائرہ میں فقہ حنفی کی افادیت و اہمیت کو علمی اسلوب اور فقہی انداز میں واضح کیا جائے۔

فقہ حنفی کو اس امتیاز و تفوق کے پس منظر میں فطری طور پر کچھ الزامات و اعتراضات کا بھی ہر دور میں سامنا رہا ہے جن میں بعض کا تعلق دائرہ کار اور ذوق و اسلوب کے فرق و تنوع سے ہے، بعض اعتراضات نے غلط فہمی کے باعث جنم لیا ہے، کچھ الزامات معاشرت کی پیداوار ہیں اور ان میں ایسے اعتراضات بھی موجود ہیں جو ”حَسَدًا مِّنْ عِنْدِ أَنْفُسِهِمْ مَّنْ بَعْدَ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ الْحَقُّ“ کا مصداق قرار دیے جاسکتے ہیں۔ ان الزامات و اعتراضات کا دفاع مختلف ادوار میں اہل علم نے کیا ہے اور صرف احناف نے نہیں، بلکہ منصف مزاج غیر حنفی علما و افاضل اس دفاع میں پیش پیش رہے ہیں جو یقیناً امام اعظم کے خلوص و دیانت اور علم و فضل کی ”خدائی تائید“ ہے۔

فالحمد لله على ذلك۔

ان اعتراضات میں سے ایک یہ بھی ہے جو امام اعظم پر قلت روایت حدیث اور اپنے قیاسات میں احادیث کی مبینہ مخالفت کے عنوان سے مسلسل لگایا اور دہرایا جا رہا ہے، حالانکہ سادہ

— فقہائے احناف اور فہم حدیث ۱۱ —

کی بات ہے کہ اگر امام صاحب پر اعتراض یہ ہے کہ انہوں نے سیکڑوں مسائل میں حدیث معلوم ہونے کے باوجود اس کی مخالفت کی ہے تو ”قلت معرفت حدیث“ کا الزام محل نظر ہے اور اگر احادیث معلوم نہ ہونے کی وجہ سے قیاس پر اعتراض کیا جا رہا ہے تو یہ ”مخالفت حدیث“ کا اعتراض نہیں بنتا، لیکن اس کے باوجود اس الزام کا مسلسل اعادہ کیا جا رہا ہے اور طعن و تشنیع کا بازار گرم رکھنے میں ہی تسکین محسوس کی جا رہی ہے۔

اس تناظر میں کچھ عرصہ قبل عزیزم حافظ محمد عمار خان ناصر حفظہ اللہ تعالیٰ نے ”امام اعظم ابوحنیفہ اور عمل بالحدیث“ کے عنوان سے ایک کتاب لکھی جو ۱۹۹۶ء میں شعبہ نشر و اشاعت مدرسہ نصرۃ العلوم گوجرانوالہ کی طرف سے شائع ہوئی اور اس پر بہت سے اہل علم، بالخصوص اس کے دادا محترم اور استاذ گرامی شیخ الحدیث حضرت مولانا محمد سرفراز خان صفدر رحمہ اللہ تعالیٰ نے مسرت کا اظہار کیا اور اسے انعام سے بھی نوازا۔ مجھے بھی اس پر بے حد خوشی ہوئی، لیکن اس کے ساتھ ایک ضرورت کا احساس پیدا ہوا کہ ہمارے ہاں عام طور پر الزامات کا جواب تو دے دیا جاتا ہے، مگر الزامات و اعتراضات کے پس منظر اور اسباب کی وضاحت نہیں کی جاتی جس سے عام قاری تو کسی حد تک مطمئن ہو جاتا ہے، مگر مطالعہ و تحقیق کے دائرہ کے لوگ پوری طرح تشفی حاصل نہیں کر پاتے اور کچھ سوالات ان کے ذہنوں میں ادھورے رہ جاتے ہیں۔ اس لیے میرا خیال ہوا کہ اس کتاب کی دوسری بار اشاعت کے موقع پر اس حوالے سے اس پر ایک مبسوط مقدمہ لکھا جائے جس میں اس ضرورت کو کسی حد تک پورا کرنے کی کوشش کی جائے۔

”امام اعظم ابوحنیفہ اور عمل بالحدیث“ بنیادی طور پر دوسری صدی ہجری کے عظیم محدث حضرت امام ابن ابی شیبہ کی طرف سے ان کی معرکتہ لا آراء تصنیف ”مصنف ابن ابی شیبہ“ میں حضرت امام ابوحنیفہ پر اس حوالے سے کیے جانے والے اعتراضات کا ناقدانہ جائزہ ہے۔ یہ جائزہ اس سے قبل بھی بہت سے اہل علم کی طرف سے سامنے آچکا ہے، مگر عزیزم عمار نے اسے اردو میں ایک نئے اسلوب کے ساتھ مرتب کر کے پیش کیا اور اسی وجہ سے میرے دل میں یہ داعیہ پیدا ہوا کہ اعتراضات کے جوابات کے ساتھ ساتھ اعتراضات کے پس منظر اور اس دور کے علمی ماحول کی

معروضی صورت حال کا تذکرہ بھی مناسب انداز میں ضروری ہے۔ میرے دل میں یہ خواہش تھی کہ موقع آنے پر یہ خدمت میں سرانجام دوں گا، مگر متنوع مصروفیات اور مختلف اشغال کی گہما گہمی میرے لیے بہت سے ضروری کاموں میں ایک ناقابل عبور رکاوٹ سی بن کر رہ گئی ہے اور لگتا ہے کہ ان کی حسرت میرے ساتھ ہی دنیا سے کوچ کر جائے گی۔

اس دوران میں عزیز معمار نے بتایا کہ اس نے احادیث سے فقہائے احناف کے استنباط کے منہج کے موضوع پر ایک کتاب مرتب کی ہے جو شائع ہو رہی ہے تو میں نے اس کا مسودہ ایک نظر دیکھا اور محسوس کیا کہ جو کچھ میں چاہ رہا تھا، وہ کافی حد تک اس میں شامل ہے۔ یہ اپنے موضوع پر ایک مستقل کتاب ہے جو اپنے موضوع کے بہت سے ضروری پہلوؤں کا احاطہ کرتی ہے اور اس میں میرے لیے زیادہ خوشی کا پہلو یہ ہے کہ مصنف کے دادا محترم حضرت مولانا محمد سرفراز خان صندرز کے علمی و تحقیقی ذوق کی جھلک اس میں کسی حد تک دکھائی دیتی ہے۔ اللہ تعالیٰ نظر بد سے بچائیں اور اس علمی کاوش کو زیادہ سے زیادہ لوگوں کے لیے نافع بنائیں۔ آمین یا رب العالمین

ابوعمار زابد الراشدی

ڈائریکٹر الشریعہ اکادمی گوجرانوالہ

۲۹ جنوری ۲۰۱۶ء

دیباچہ

فقہ حنفی کے ساتھ میرے شعوری تعارف کی ابتدا درس نظامی میں کتب حدیث کی تدریس کے ضمن میں زیر بحث آنے والے اختلافی مباحث سے ہوئی۔ احناف اور اہل حدیث کے مابین اختلافی مسائل پر مناظرہ و مجادلہ ارد گرد کے عمومی ماحول کا حصہ تھا اور یہ موضوعات بچپن سے ہی کانوں میں پڑتے رہتے تھے، لیکن بوجہ مجھے ان بحثوں میں کوئی خاص دلچسپی پیدا نہیں ہو سکی۔ البتہ جب میں ۱۹۹۱ء میں مدرسہ نصرۃ العلوم گوجرانوالہ میں داخل ہوا تو ایک موقع پر مدرسہ میں طلبہ کی انجمن نے تقلید اور عدم تقلید کے موضوع پر ایک تربیتی مناظرہ کا اہتمام کیا جس میں، میں نے ترک تقلید کے نمائندے کے طور پر حصہ لیا۔ غالباً یہ وہ پہلا مرحلہ تھا جب مجھے احساس ہوا کہ ماحول کے زیر اثر ہم جن باتوں کو قبول کیے ہوئے ہیں، ان پر نظر ثانی کی کافی گنجائش موجود ہے۔ چنانچہ ایک مدرّج کے ساتھ میرا رجحان احناف اور اہل حدیث کے معروف اختلافی مباحث میں اہل حدیث کی طرف بڑھتا چلا گیا اور یہ تاثر کافی پختہ ہو گیا کہ کم سے کم ان مباحث میں جو ہمارے ماحول میں بحث و جدال کا موضوع ہیں، احناف کا موقف دلائل کے اعتبار سے کمزور ہے۔

اس رجحان کے زیر اثر میں نے آمین بالجبر، فاتحہ خلف الامام اور رفع یدین وغیرہ مسائل میں اہل حدیث کے مسلک پر عمل شروع کر دیا اور مختلف حضرات سے ان موضوعات پر بحث و مباحثہ بھی کرتا رہا۔ غالباً موقوف علیہ کے سال میں مشکوٰۃ المصابیح کے پڑنے میں کسی سوال کے جواب میں، میں نے تقلید جامد کے خلاف اپنے تاثرات کا سخت الفاظ میں اظہار کیا جس پر استاذ گرامی

مولانا عبدالقدوس خان قارن کی تنبیہ سنی پڑی۔ اسی زمانے میں ہمارے ایک استاذ نے میرے بعض رجحانات کی شکایت تحریری طور پر دادا محترم حضرت مولانا سرفراز خان صفدر تک پہنچائی جنہوں نے ایک مختصر خط میں مجھے نصیحت کرنے کے علاوہ اپنی خدمت میں بھی طلب فرمایا۔ بہر حال صورت حال میں، اللہ کا شکر ہے کہ کوئی بد مزگی پیدا نہیں ہوئی اور میری باتوں کو ایک نوجوان کے عبوری اور وقتی ذہنی رجحانات سمجھ کر گوارا کیا جاتا رہا، بلکہ حضرت مولانا صوفی عبدالحمید سواتی علیہ الرحمہ نے تو ایک موقع پر کمال دل نوازی سے یہ بھی فرمادیا کہ اگر تم تحقیق کی بنا پر بعض مسائل میں امام ابوحنیفہ کے بجائے دوسرے ائمہ کی رائے کو ترجیح دو تو ایسا کرنے سے تم حنفیت سے خارج نہیں ہو جاؤ گے۔ اسی دور میں دونوں بزرگوں، حضرت مولانا سرفراز خان صفدر اور حضرت مولانا صوفی عبدالحمید سواتی رحمہما اللہ نے باہمی مشورے سے مجھے مدرسہ نصرۃ العلوم میں درس نظامی کی تدریس کی ذمہ داری بھی سونپ دی جو ۱۹۹۶ء سے ۲۰۰۶ء تک جاری رہی۔

۱۹۹۵ء میں، برادر سید مشتاق علی شاہ کی تحریک پر (جو احناف اور اہل حدیث کے اختلافی مسائل سے خاص دلچسپی رکھتے ہیں اور اس وقت مدرسہ نصرۃ العلوم کے شعبہ نشر و اشاعت کے ناظم تھے) میں نے امام ابوحنیفہ کی آرا پر مشہور محدث امام ابو بکر ابن ابی شیبہ کے اعتراضات کا علمی مطالعہ کیا جس کا نتیجہ میری اولین تصنیف ”امام اعظم ابوحنیفہ اور عمل بالحدیث“ کی صورت میں سامنے آیا۔ اس کی ابتدا مشتاق شاہ صاحب کی اس تجویز سے ہوئی تھی کہ چونکہ ابن ابی شیبہ کے اعتراضات کا مکمل جائزہ اردو زبان میں موجود نہیں، اس لیے میں الدکتور محمد قاسم عبدہ الحارثی کے تحقیقی مقالہ ”سکاتۃ الامام ابی حنیفۃ بین المحدثین“ کے اس باب کا اردو میں ترجمہ کر دوں جس میں انہوں نے ابن ابی شیبہ کے اٹھائے ہوئے اعتراضات کا اختصار کے ساتھ جواب دیا ہے۔

میں نے ترجمہ شروع کیا تو محسوس ہوا کہ جوابات ایسے مختصر اسلوب میں دیے گئے ہیں کہ ان سے اہل علم ہی مستفید ہو سکتے ہیں، جبکہ عام قارئین پر بات پوری طرح واضح نہیں ہو پائے گی۔ چنانچہ خیال ہوا کہ براہ راست مطالعے کی روشنی میں ہر مسئلے سے متعلق احناف کا موقف اور اس کا بنیادی استدلال عام فہم اسلوب میں اردو میں پیش کر دیا جائے۔ اس مقصد کے لیے لمبی چوڑی تحقیق

اور اصل مآخذ کی مراجعت کا خاص اہتمام کیے بغیر زیادہ تر مولانا ظفر احمد عثمانی کی 'اعلاء السنن' اور اختلافی مباحث پر بعض اساتذہ کی درسی تقاریر (مثلاً شیخ الحدیث مولانا محمد سرفراز صفر کی 'خزان السنن' اور مولانا محمد تقی عثمانی کی 'درس ترمذی وغیرہ) کو سامنے رکھتے ہوئے میں نے کتاب کی تصنیف شروع کر دی اور کوئی نو دس ماہ کے عرصے میں کتاب کا مسودہ تیار ہو گیا۔ دلچسپ بات یہ ہے کہ اس موقع پر مجھے علامہ کوثری کی مشہور تصنیف 'النکت الطریفۃ' دستیاب نہیں ہو سکی اور میری کتاب کے شائع ہونے کے کئی سال بعد یہ کتاب دیکھنے کو ملی۔

مسودہ کی تسوید کے دوران میں ہی مشتاق شاہ صاحب نے حضرت صوفی صاحب سے اس کا ذکر کر دیا تھا جس پر وہ بے حد خوش ہوئے اور کتاب کو مدرسہ کے شعبہ نشر و اشاعت کے زیر اہتمام شائع کرنے کی اجازت مرحمت فرمائی۔ کتاب کے نام سے متعلق حضرت صوفی صاحب نے مجھ سے دریافت کیا تو پہلا نام "امام ابو حنیفہ اور مخالفت حدیث" ذہن میں آیا، لیکن صوفی صاحب نے اسے پسند نہیں کیا۔ اس کے بعد میں نے "امام اعظم ابو حنیفہ اور عمل بالحدیث" کا عنوان تجویز کیا تو انھوں نے فوراً اس کی تائید فرمائی اور یہی عنوان طے پا گیا۔ کتاب چھپ کر آئی تو داد محترم حضرت شیخ الحدیث رحمہ اللہ نے نہایت شفقت سے اس کا بالاستیعاب مطالعہ فرمایا اور پوری کتاب میں کتابت اور املا کی اغلاط کی نشان دہی کے ساتھ ساتھ کئی مقامات پر راہ نمائی کے لیے مختصر تبصرے بھی درج کیے اور یہ نسخہ میرے ریکارڈ کے لیے مجھے عنایت کر دیا۔

مذکورہ کتاب کی تصنیف کے بعد اگرچہ جملہ مسائل میں احناف کے استدلال پر پورا اطمینان تو حاصل نہ ہو سکا، تاہم حنفی فقہاء کے اجتہادات کے احادیث کے خلاف ہونے کا تاثر زائل ہو گیا اور علمی طور پر یہ بات بہت واضح ہو گئی کہ احادیث سے استدلال و استنباط کے ضمن میں احناف کا منہج مضبوط بنیادوں پر استوار ہے جس سے فقہ و اجتہاد کے دائرے میں اختلاف تو کیا جاسکتا ہے، لیکن اس پر حدیث کی مخالفت کا الزام کسی صورت نہیں دھرا جاسکتا۔ اہل ضمن میں یہ احساس بھی ہوا کہ احناف کے ہاں احادیث کے رد و قبول اور تعبیر و تشریح کے ضمن میں جن راہ نما اصولوں کو پیش نظر رکھا جاتا ہے، انھیں مستقل طور پر واضح کرنے کی ضرورت ہے، کیونکہ مخصوص اجتہادی نتائج جن

فقہی اصولوں کی پیروی سے پھوٹتے ہیں، ان کو سمجھے بغیر فردعی واطلاقی مسائل میں کسی بھی فقہی مکتب فکر کے نقطہ نظر اور استدلال کو کما حقہ سمجھنا مشکل ہوتا ہے۔

میرے ذہن میں اس حوالے سے حنفی منہج فکر کے جو بنیادی پہلو واضح ہوئے، میں نے ۲۰۰۱ء اور ۲۰۰۲ء میں انھیں اپنے بعض مضامین کی صورت میں مرتب کیا جو ماہنامہ ”الشریعہ“، ماہنامہ ”نصرۃ العلوم“ اور ماہنامہ ”اشراق“ میں شائع ہوئے۔ ان میں سے ایک مضمون جو ”علم حدیث میں درایتی نقد کا تصور“ کے عنوان سے کسی قدر کمی بیشی کے ساتھ مذکورہ تینوں مجلات میں شائع ہوا، اس میں اکابر صحابہ، جلیل القدر محدثین اور فقہائے حنفیہ و مالکیہ کی آرا کی روشنی میں یہ واضح کیا گیا تھا کہ صحت سند، روایت کی تحقیق کا حتمی معیار نہیں، بلکہ سند اصح ہونے کے بعد بھی روایت کے متن کو مختلف علمی و عقلی اصولوں کی روشنی میں پرکھنے کی ضرورت ہوتی ہے۔ ہمارے یہاں کے اہل حدیث حضرات کے نزدیک چونکہ محدثین کے نتائج تحقیق بھی حدیث ہی کا درجہ رکھتے ہیں اور محدثین کی صحیح قرار دادہ کسی حدیث پر درایتاً کوئی سوال اٹھانا انکار حدیث کے ہم معنی سمجھا جاتا ہے، اس لیے مذکورہ تحریر اہل حدیث احباب کے لیے بطور خاص پریشانی کا باعث بنی۔ چنانچہ بعض اہل حدیث جرائد میں شائع ہونے والی تنقیدوں کے علاوہ ہمارے فاضل دوست ڈاکٹر حافظ حمزہ مدنی نے میرے اس مضمون میں بیان کردہ نقطہ نظر اور پیش کردہ مثالوں کو اپنے پی ایچ ڈی کے مقالے کی بنیاد بنایا اور متعلقہ مباحث کے حوالے سے اہل حدیث کا نقطہ نظر واضح کر کے جامعہ کراچی کے شعبہ علوم اسلامیہ سے پی ایچ ڈی کی ڈگری حاصل کی۔

مذکورہ مضامین کے علاوہ احادیث و آثار کے حوالے سے ائمہ احناف کے زاویہ نظر اور اصولی موقف کی وضاحت میں میری بعض تفصیلی تحریریں حال ہی میں بھارت کے معروف علمی جریدہ ”معارف“ میں شائع ہوئی ہیں۔ اگرچہ یہ موضوع بہت تفصیل طلب ہے اور مزید کئی پہلو داد تحقیق کے متقاضی ہیں، تاہم میں نے محسوس کیا کہ پچھلے پندرہ سال میں مجھے جن بنیادی پہلوؤں پر متفرق تحریریں لکھنے کا موقع ملا ہے، انھیں یکجا مرتب کر دینا افادیت سے خالی نہیں ہوگا۔ اسی احساس کے تحت میں نے ان تمام تحریروں کو جمع کر کے ان پر نظر ثانی کی ہے اور مباحث کو اس انداز سے مرتب

کیا ہے کہ وہ ایک مربوط کتاب کا حصہ بن سکیں۔ نظر ثانی اور ترتیب نو کے عمل میں قدرتی طور پر بہت سے نئے مباحث اور مثالوں کا اضافہ بھی ہوتا چلا گیا ہے اور یوں اس ساری سعی و کوشش نے وہ شکل اختیار کر لی ہے جو زیر نظر کتاب کی صورت میں قارئین کے سامنے ہے۔ اس کام کی تکمیل میں میرے ذاتی داعیے کے علاوہ برادر محمد فہد کی تحریک کا بھی کافی حصہ ہے جنہوں نے اس کتاب کا پہلا ایڈیشن اپنے ادارے ”کتاب محل“ سے شائع کرنے کی خواہش ظاہر کی اور پھر ان کی مسلسل یاد دہانی اس کی تکمیل کے لیے ہمیز کا کام کرتی رہی۔

کئی سال قبل میں نے ”امام اعظم ابو حنیفہ اور عمل بالحدیث“ کی نئی اشاعت کی غرض سے اس پر نظر ثانی شروع کی تو محسوس ہوا کہ معاملہ نظر ثانی سے آگے بڑھ کر ایک مستقل اور نئی تصنیف کا متقاضی ہے، چنانچہ میں نے براہ راست اصل مآخذ کی روشنی میں وسیع تر مطالعہ اور تحقیق کے اہتمام کے ساتھ ابن ابی شیبہ کے اعتراضات اور ان کے جواب میں حنفی فقہاء کے موقف اور استدلال کا جائزہ لینا شروع کیا اور درمیان میں طویل وقفے آنے کے باوجود یہ نئی تصنیف بھی کم و بیش ستر فی صد مکمل ہو چکی ہے۔ میں نے اس کا نام ”فقہائے احناف اور فہم حدیث“ تجویز کیا ہے اور اللہ کو منظور ہوا تو تکمیل کے بعد یہ جلد قارئین کے سامنے آجائے گی۔ زیر نظر تصنیف چونکہ مذکورہ کتاب کے مباحث کے لیے ایک تمہیدی مطالعے کا کام دے گی، اس وجہ سے میں نے اس کے لیے ”فقہائے احناف اور فہم حدیث - اصولی مباحث“ کا عنوان منتخب کیا ہے۔

میں اللہ تعالیٰ سے دعا کرتا ہوں کہ اس کتاب کے مندرجات میں سے مفید اور کارآمد باتوں کے لیے دلوں میں جگہ پیدا کر دے اور سقیم چیزوں کے ضرر سے مصنف اور قارئین دونوں کو محفوظ رکھے۔ اللہم انفعنا بما علمتنا و علمنا ما ینفعنا و زدنا علما۔ آمین

محمد عمار خان ناصر

۲ فروری ۲۰۱۶ء

— ۱ —

حنفی منہج اجتہاد میں احادیث و آثار کی اہمیت

تمہید

فقہ حنفی اپنے دور آغاز ہی سے اپنے بعض مخصوص علمی رجحانات اور اپنے منہج فکر کی بعض امتیازی خصوصیات کے حوالے سے بحث و مباحثہ اور علمی نقد و جرح کا موضوع چلی آ رہی ہے۔ فقہ اسلامی کی تاریخ میں اہل حجاز اور اہل عراق یا اہل الحدیث اور اہل الرائے کے دو متوازی فقہی اسکولوں کی جو تقسیم معروف ہے، اس میں فقہائے احناف کو اہل الرائے کی علمی روایت کا سب سے نمایاں اور مضبوط علمی ترجمان سمجھا جاتا ہے اور اگرچہ اہل الرائے کے وسیع تر دائرے میں فقہائے احناف کے علاوہ عراق کے بعض دوسرے نمایاں فقہا مثلاً امام ابراہیم نخعی اور امام سفیان ثوری وغیرہ بھی شامل ہیں، تاہم اس روایت نے علمی رجحان سے آگے بڑھ کر ایک باقاعدہ علمی مکتب فکر کی شکل امام ابوحنیفہ اور ان کے تلامذہ کے ہاتھوں ہی اختیار کی اور یہی وجہ ہے کہ مذکورہ دونوں علمی اسکولوں کے مابین مباحثہ و مناقشہ کا عنوان زیادہ تر امام ابوحنیفہ اور ان کے تلامذہ کی شخصیت اور ان کی علمی و فقہی آرا ہی رہی ہیں۔

یوں تو عراقی فقہاء اور خاص طور پر ائمہ احناف کو ابتدا ہی سے بہت سے سوالات کے حوالے سے اعتراضات اور شدید تنقید کا سامنا کرنا پڑا، تاہم ان میں رائے اور قیاس کو احادیث و آثار پر فوقیت دینے کا اعتراض سب سے اہم اور نمایاں ہے۔ امام ابوحنیفہ پر یہ تنقید خود ان کی زندگی میں ان کے بہت سے معاصرین کی زبان سے تاریخ کی کتابوں میں نقل ہوئی ہے کہ وہ کسی مسئلے میں

رائے قائم کرتے ہوئے احادیث کو اہمیت نہیں دیتے اور ان کی بہت سی آرا کی بنیاد احادیث کو رد کر کے اپنی ذاتی رائے اور قیاس کو ترجیح دینے پر رکھی گئی ہے۔ اس ضمن میں معترضین کی طرف سے ائمہ احناف کی فقہی آرا کے احادیث کے خلاف ہونے کے حوالے سے مسائل کی ایک خاصی طویل فہرست بھی مرتب کی گئی ہے۔ مثلاً وکیع سے منقول ہے کہ انھوں نے کہا کہ ابوحنیفہ نے دو سو احادیث کے خلاف فتویٰ دیا ہے، جبکہ ابوصالح الفراء نے یوسف بن اسباط کا یہ قول نقل کیا ہے کہ ابوحنیفہ نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی چار سو یا اس سے زیادہ احادیث کو رد کیا ہے۔^(۱)

رائے اور قیاس کو احادیث و آثار پر فوقیت دینے کے اعتراض کے ضمن میں ائمہ احناف کے موقف کی درست تفہیم کے لیے سب سے پہلے اس نکتے کی تحقیق ضروری ہے کہ شرعی احکام کے استنباط کے حوالے سے حدیث و سنت کے مقام و مرتبہ اور اہمیت کے ضمن میں خود ائمہ احناف نے اپنا اصولی موقف کیا بیان کیا ہے اور ان کی اجتہادی آرا میں اس حوالے سے ان کا رجحان اور طرز فکر کیا سامنے آتا ہے؟ آئندہ صفحات میں مختلف پہلوؤں سے اس سوال کا جائزہ لینے کی کوشش کی جائے گی۔

(۱) خطیب بغدادی، "تاریخ بغداد" ۳۹۰/۱۳

ائمہ احناف کا اصولی مسلک

سب سے پہلے اس سوال کا جائزہ لیتے ہیں کہ احادیث نبویہ کے حوالے سے ائمہ احناف کا اصولی موقف کیا ہے۔ اس ضمن میں ان کے مسلک کے بارے میں خود ائمہ احناف اور ان کے علاوہ دیگر اہل علم کے جو بیانات تاریخ کی کتابوں میں نقل ہوئے ہیں، ان میں سے چند اہم بیانات یہاں نقل کیے جا رہے ہیں۔

امام ابوحنیفہ نے ایک موقع پر اپنے منہج استدلال کو واضح کرتے ہوئے فرمایا:

آخذ بكتاب الله، فما لم اجد — ”میں کتاب اللہ پر عمل کرتا ہوں۔ جو بات
فبسنۃ رسول الله، فان لم اجد کتاب اللہ میں نہ ملے، اس میں رسول اللہ صلی
فی کتاب الله ولا سنة رسول اللہ علیہ وسلم کی سنت پر عمل کرتا ہوں۔ اگر مجھے
الله اخذت بقول اصحابه، آخذ کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ میں وہ بات نہ
بقول من شئت منهم وادع من ملے تو میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابہ کے قول
شئت منهم ولا اخرج من پر عمل کرتا ہوں اور ان میں سے جس کے قول کو
قولهم الى قول غيرهم، فاما اذا چاہتا ہوں، لے لیتا ہوں اور جس کے قول کو
انتهى الامر او جاء الى ابراهيم چاہتا ہوں، چھوڑ دیتا ہوں، البتہ ان کے قول کو
والشعبي وابن سيرين والحسن چھوڑ کر کسی دوسرے کے قول کو اختیار نہیں

والحسن وعطاء وسعيد بن
المسيب وعدد رجالا فقوم
اجتهدوا فاجتهد كما اجتهدوا^(۲)

کرتا۔ ہاں، جب معاملہ ابراہیم نخعی، شعبی،
محمد بن سیرین، حسن بصری، عطاء بن ابی
رباح، سعید بن المسیب - انھوں نے اور بھی کئی
نام گنوائے۔ تک پہنچ جائے تو یہ کچھ لوگ ہیں
جنھوں نے اجتہاد کیا، چنانچہ میں بھی اجتہاد کرتا
ہوں جیسے انھوں نے اجتہاد کیا۔“

درج ذیل بیان سے بھی مذکورہ منہج استدلال کی تائید ہوتی ہے:

سئل ابو حنیفة رحمہ اللہ
تعالیٰ: اذا قلت قولاً و کتاب اللہ
یخالفہ؟ قال: اترکوا قولی
بکتاب اللہ، فقیل: اذا کان خبر
الرسول صلی اللہ علیہ وسلم
یخالفہ؟ قال: اترکوا قولی بخبر
رسول اللہ صلی اللہ علیہ
وسلم، فقیل: اذا کان قول
الصحابۃ یخالفہ؟ قال: اترکوا
قولی بقول الصحابة^(۳)

”ابو حنیفہ رحمہ اللہ سے پوچھا گیا کہ اگر آپ
نے کوئی ایسی رائے قائم کی ہو جو اللہ کی کتاب
کے خلاف ہو تو؟ انھوں نے کہا کہ کتاب اللہ
کے سامنے میری رائے کو ترک کر دو۔ پوچھا
گیا کہ اگر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی
حدیث اس کے خلاف ہو تو؟ انھوں نے کہا کہ
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث کی وجہ
سے بھی میرے قول کو ترک کر دو۔ پوچھا گیا
کہ اگر صحابہ کا قول اس کے مخالف ہو تو؟ انھوں
نے کہا کہ صحابہ کے قول کی وجہ سے بھی میرے
قول کو چھوڑ دو۔“

امام ابو حنیفہ سے یہ بھی منقول ہے کہ انھوں نے کہا:
”اذا صح الحدیث فہو مذہبی“^(۴) ”جب حدیث صحت سے ثابت ہو تو وہی

(۲) ”تاریخ بغداد“ ۳۶۵/۱۳

(۳) شاہ ولی اللہ، ”عقد الجید فی احکام الاجتہاد والنقلید“، ص ۲۲

میرا مذہب ہے۔“

نعیم بن عمرو کہتے ہیں کہ میں نے امام ابوحنیفہ کو یہ کہتے سنا کہ :

عجبا للناس یقولون انی اقول ”لوگوں پر تعجب ہے کہ وہ کہتے ہیں کہ میں
بالرأی وما افتی الا بالاثار^(۵) رائے کی بنیاد پر فتویٰ دیتا ہوں۔ میں تو بس
آثار کی روشنی میں فتویٰ دیتا ہوں۔“

امام عبدالوہاب شعرانی نقل کرتے ہیں کہ امام ابوحنیفہ نے فرمایا:

کذب واللہ وافتری علینا من ”جو شخص یہ کہتا ہے کہ ہم قیاس کو نص پر ترجیح
دیئے ہیں، خدا کی قسم وہ جھوٹ کہتا اور ہم پر
الفر اباندھتا ہے۔ کیا نص کے بعد بھی قیاس کی
الی القیاس؟^(۶) ضرورت رہتی ہے؟“

امام ابو یوسف فرماتے ہیں:

کان ابو حنیفة اذا وردت علیہ ”امام ابوحنیفہ کے سامنے جب مسئلہ پیش ہوتا
المسألة قال ما عند کم فیہا من تو وہ پوچھتے تھے کہ تمہارے پاس اس کے متعلق
الآثار؟ فاذا روینا الآثار و ذکرنا کیا روایات ہیں؟ جب ہم روایات بیان
و ذکر ہو ما عندہ نظر، فان کرتے اور وہ بھی ان روایات کا ذکر کرتے جو
كانت الآثار فی احد القولین ان کے علم میں ہوتیں تو پھر غور کرتے تھے۔ اگر
اکثر اخذ الاکثر، فاذا تقاربت ایک قول کی تائید میں زیادہ روایات ہوتیں تو
اختار^(۷) اس کو اختیار کر لیتے تھے اور اگر دونوں طرف کی
روایات برابر ہوتیں تو کسی ایک قول کو اختیار کر

(۳) ابن عابدین، ”رد المحتار علی الدر المختار“، ۶۷/۱۰

(۵) البخاری، ”کشف الاسرار عن اصول فخر الاسلام البزدوی“، ۳۰/۱۰

(۶) شعرانی، ”المیزان الکبریٰ“، ۳۳/۱۱

(۷) الموفق الحلی، ”مناقب الامام الاعظم ابی حنیفة“، ۹۶/۱۰

لیتے تھے۔“

خلیفہ ابو جعفر منصور نے امام ابو حنیفہ کو لکھا کہ مجھے یہ خبر پہنچی ہے کہ آپ قیاس کو حدیث پر ترجیح دیتے ہیں۔ امام ابو حنیفہ نے اس کے جواب میں لکھا کہ:

لیس الاسر کما بلغک یا اسیر
المومنین، انما عمل اولی
بکتاب اللہ، ثم بسنة رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم، ثم باقضية
ابی بکر وعمر وعثمان وعلی، ثم
باقضية بقية الصحابة، ثم اقیس
بعد ذلك اذا اختلفوا (۸)

”اے امیر المومنین، معاملہ ویسے نہیں ہے
جیسے آپ کو اطلاع پہنچی ہے۔ میں سب سے
پہلے کتاب اللہ پر عمل کرتا ہوں، پھر رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت پر، پھر ابو بکر، عمر، عثمان
اور علی رضی اللہ عنہم کے فیصلوں پر، پھر باقی صحابہ
کے فیصلوں پر اور پھر اس کے بعد اگر صحابہ کا
اختلاف ہو تو قیاس سے کام لیتا ہوں۔“

ایک موقع پر امام ابو حنیفہ اور حماد بن زید کسی مسئلے پر مکالمہ کر رہے تھے۔ دوران گفتگو میں امام ابو حنیفہ خاموش ہو گئے۔ ان کے اصحاب نے کہا کہ آپ حماد کو جواب کیوں نہیں دیتے؟ امام صاحب نے کہا کہ:

لا اجیبہ وهو یحدثنی بهذا عن
رسول اللہ صلی اللہ علیہ
وسلم (۹)

”میں ان کو جواب نہیں دے سکتا جبکہ وہ مجھے
یہ بات رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے نقل کر
کے سنا رہے ہیں۔“

زہیر بن معاویہ کہتے ہیں کہ میں نے امام ابو حنیفہ سے غلام کی امان کے متعلق پوچھا (جو وہ جنگ کے موقع پر دشمن کو دے) تو انہوں نے کہا کہ اگر وہ لڑائی میں شریک نہ ہو تو اس کی دی ہوئی امان باطل ہے۔ میں نے انہیں بتایا کہ عمر بن عبدالعزیز نے اپنے امرا کو یہ لکھا تھا کہ غلام کی دی ہوئی امان کا اعتبار کیا کرو۔ اس پر امام ابو حنیفہ خاموش ہو گئے۔ زہیر کہتے ہیں کہ بیس سال کے بعد

(۸) ”المیزان الکبریٰ“، ۸۰/۱،

(۹) ابن عبدالبر، ”التمہید لما فی الموطا من المعانی والاسانید“، ۲۳۷/۹۰

میں امام ابوحنیفہ سے ملا اور ان سے اسی مسئلے کے متعلق دوبارہ پوچھا تو انہوں نے مجھے عمر بن عبد العزیز کے اسی واقعے کا حوالہ دیا اور اپنے سابقہ قول سے رجوع کر لیا۔ اس سے مجھے معلوم ہو گیا کہ ان تک جو روایت پہنچ جاتی ہے، وہ اس کی پیروی کرتے ہیں۔ (۱۰)

ایک مسئلے پر بحث کے دوران میں دوسرے فریق نے امام ابوحنیفہ کو ایک حدیث کا حوالہ دے کر کہا کہ کیا آپ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی مخالفت کرتے ہیں؟ اس کے جواب میں امام صاحب نے فرمایا:

لعن الله من يخالف رسول الله
صلى الله عليه وسلم، به اكر منا
الله وبه استنقذنا (۱۱)

”اللہ اس شخص پر لعنت کرے جو رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم کی مخالفت کرتا ہے۔ اللہ نے
آپ ہی کے ذریعے سے ہمیں عزت بخشی اور
آپ ہی کے ذریعے سے ہمیں نجات دی۔“

امام عبد اللہ بن المبارک کا بیان ہے:

سمعت زفر يقول: نحن لا
ناخذ بالرأى ما دام اثر واذا جاء
الاثر تركنا الرأى (۱۲)

”میں نے زفر بن الہذیل کو یہ کہتے ہوئے
سنا کہ جب تک حدیث موجود ہو، ہم رائے کو
اختیار نہیں کرتے اور جب حدیث آ جائے تو
ہم رائے کو ترک کر دیتے ہیں۔“

امام زفر کا یہی قول شداد بن حکیم نے بھی نقل کیا ہے۔ (۱۳)

ابن عبد البر نے امام محمد سے نقل کیا ہے کہ انہوں نے کہا:

العلم اربعة اوجه: ما كان في
”علم کی چار صورتیں ہیں: وہ جو اللہ کی کتاب

(۱۰) ابن عبد البر، ”الانتقاء في فضائل الثلاثة الاثمة الفقهاء“، ۱۴۰/۱،

(۱۱) نفس المصدر، ۱۴۱/۱،

(۱۲) القرشي، ”الجواهر المضية في طبقات الحنفية“، ۵۳۳/۱،

(۱۳) خطيب بغدادی، ”الفتاوى والمتفقہ“، ص ۵۱۰،

کتاب اللہ الناطق وما اشبهه،
 وما كان في سنة رسول الله
 صلى الله عليه وسلم الماثورة
 وما اشبهها، وما كان في ما
 اجمع عليه الصحابة وما اشبهه،
 وكذلك ما اختلفوا فيه لا يخرج
 عن جميعهم، فاذا وقع الاختيار
 فيه على قول فهو علم يقاس عليه
 ما اشبهه، وما استحسنة عامة
 فقهاء المسلمين وما اشبهه وکان
 نظیر الہ ولا يخرج العلم عن
 هذه الوجوه الاربعة^(۱۴)

میں صریحاً بیان ہوا ہو اور جو اس کے مشابہ ہو
 (یعنی اس پر قیاس کیا جاسکے)، وہ جو رسول اللہ
 صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت ماثورہ میں ہو اور جو
 اس کے مشابہ ہو، وہ جس پر صحابہ کا اتفاق ہو گیا
 ہے اور جو اس کے مشابہ ہو۔ اسی طرح جس
 مسئلے میں صحابہ کا اختلاف ہو، اس میں ان سب
 سے ہٹ کر کوئی رائے قائم نہ کی جائے۔ اگر ان
 میں سے کسی قول کو اختیار کیا جائے تو وہ بھی علم
 ہے جس پر ملتی جلتی صورتوں کو قیاس کیا جائے
 گا۔ (علم کی چوتھی صورت وہ آرا ہیں) جنہیں
 فقہائے مسلمین کی اکثریت نے پسند کیا ہو اور
 وہ جو اس کے مشابہ اور اس کی نظیر ہو۔ علم ان چار

صورتوں سے باہر نہیں پایا جاتا۔“

امام ابو یوسف سے امام ابو حنیفہ کے احادیث و آثار کا تتبع ہونے کی گواہی یوں منقول ہے کہ
 جب وہ مدینہ گئے اور امام مالک سے مختلف مسائل پر ان کا مذاکرہ ہوا تو امام مالک نے انہیں بتایا
 کہ خلفائے راشدین کے زمانے سے اہل مدینہ میں یہ تعامل چلا آ رہا ہے کہ بزیوں اور ترکاریوں
 کی زکوٰۃ وصول نہیں کی جاتی۔ اس پر امام ابو یوسف نے اس حوالے سے اپنے موقف سے رجوع
 کر لیا اور کہا کہ:

لو رای صاحبی ما رایت لرجع
 مثل ما رجعت^(۱۵)
 ”اگر ابو حنیفہ یہ دلائل دیکھ لیتے جو میں نے
 دیکھے ہیں تو وہ بھی اسی طرح رجوع کر لیتے
 جیسے میں نے رجوع کیا ہے۔“

(۱۴) ابن عبد البر، ”جامع بیان العلم وفضله“، ۵۹/۱،

(۱۵) ابن کثیر، ”البدایة والنہایة“، ۶۱۷/۱۳،

سفیان ثوری نے امام ابوحنیفہ کا مسلک یوں بیان کیا ہے:

کان ابو حنیفة یاخذ بما صح
عنده من الاحادیث التي كان
يحملها الثقات وبالأخر من فعل
رسول الله صلى الله عليه وسلم
وبما ادرك عليه علماء الكوفة^(۱۶)
حکم بن ہشام کہتے ہیں:

”امام ابوحنیفہ ثقہ راویوں کی نقل کردہ ان
احادیث پر عمل کرتے تھے جو ان کے نزدیک صحیح
ہوں اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے آخری
عمل کو اختیار کرتے تھے اور اس رائے کو قبول
کرتے تھے جس پر کوفہ کے علما کو پاتے تھے۔“
کان ابو حنیفة لا یرد حدیثا
ثبت عنده عن رسول الله صلى
الله عليه وسلم^(۱۷)
حسن بن صالح کا بیان ہے:

”نعمان بن ثابت فہیم، عالم اور علم میں پختہ
تھے۔ جب ان کے نزدیک رسول اللہ صلی اللہ
علیہ وسلم سے کوئی حدیث صحیح ثابت ہو جاتی تو
وہ اس کو چھوڑ کر کسی اور بات کو اختیار نہیں
کرتے تھے۔“
کان النعمان بن ثابت فهما
عالمًا مستثبًا في علمه، اذا صح
عنده الخبر عن رسول الله صلى
الله عليه وسلم لم يعده الي
غيره^(۱۸)

احمد بن یونس نے اپنے والد کا قول نقل کیا ہے کہ:

”ابوحنیفہ صحیح احادیث کی سختی سے پیروی
کرنے والے تھے۔“
کان ابو حنیفة شدید الاتباع
للاحادیث الصحاح^(۱۹)

(۱۶) ”الانتقاء فی فضائل الثلاثة الائمة الفقهاء“، ص ۱۴۲

(۱۷) نفس المصدر، ص ۱۶۹

(۱۸) نفس المصدر، ص ۱۲۸

فضیل بن عیاض سے منقول ہے کہ انہوں نے کہا:

کان اذا وردت علیہ مسألة
فیہا حدیث صحیح اتبعه وان
کان فیہا قول عن الصحابة
والتابعین اخذ به والاقاس
فاحسن القیاس (۲۰)

”جب امام ابوحنیفہ کے سامنے کوئی مسئلہ آتا
جس کے متعلق صحیح حدیث موجود ہوتی تو وہ اس
کی پیروی کرتے تھے۔ اگر اس مسئلے میں صحابہ
یا تابعین میں سے کسی کا قول منقول ہوتا تو اس
کو اختیار کر لیتے تھے، ورنہ قیاس سے کام لیتے
اور عمدہ قیاس کرتے تھے۔“

نضر بن محمد الروزی فرماتے ہیں:

لم ار رجلا الزم للآخر من ابی
حنیفة (۲۱)

”میں نے ابوحنیفہ سے بڑھ کر کسی شخص کو
حدیث کی اتباع کرنے والا نہیں دیکھا۔“

مذکورہ تمام اقتباسات خود ائمہ احناف کی اپنی تصریحات پر یا ان کے معاصر اہل علم کے بیانات
پر مبنی ہیں اور ان کو پیش نظر رکھا جائے تو اس بات میں کسی شک و شبہ کی گنجائش نہیں رہ جاتی کہ
حدیث کے متعلق ائمہ احناف کا اصولی نقطہ نظر کسی بھی طرح صحابہ و تابعین کے مستند موقف سے
مختلف نہیں ہے اور وہ امت کے جمہور اہل علم کی طرح رائے اور قیاس کو کسی بھی پہلو سے حدیث پر
مقدم قرار دینے کا رجحان نہیں رکھتے۔

(۱۹) ”کشف الاسرار عن اصول فخر الاسلام البزدوی“، ۳۰/۱۱

(۲۰) نفس المصدر، ۳۰/۱۱

(۲۱) ”الجواهر المضیة فی طبقات الحنفیة“، ۲۰/۲۲

احادیث و آثار کی اہمیت: عملی و تطبیقی پہلو

اجتہاد و استنباط کے عمل میں احادیث و آثار کے حوالے سے ائمہ احناف کے طرز فکر اور رجحان کا رخ معلوم کرنے کے لیے اصول فقہ کے بعض اہم مباحث سے متعلق، جن کا تعلق روایات و آثار کی قبولیت اور ان کے درجے کی تعیین سے ہے، احناف کے نقطہ نظر کو سامنے لانا بھی مفید ہوگا۔ سرخسی نے اس ضمن میں چند اہم مباحث کا حوالہ دے کر یہ واضح کیا ہے کہ احناف کا زاویہ نظر احادیث و آثار کے حوالے سے منفی نہیں، بلکہ دوسرے فقہاء کے مقابلے میں زیادہ مثبت اور زیادہ قبولیت پر مبنی ہے اور وہ اپنے منہج استدلال میں احادیث و آثار کو رائے اور قیاس پر دوسرے فقہاء کے مقابلے میں زیادہ فوقیت دیتے ہیں۔ سرخسی لکھتے ہیں:

”در حقیقت ہمارے اصحاب ہی سنت اور	واصحابنا ہم المتمسکون
رائے، دونوں پر عمل کرنے والے ہیں، کیونکہ	بالسنة والرأی فی الحقیقة، فقد
ان کی جانب سے سنت کی تعظیم کا ایسا اظہار ہوا	ظہر منہم من تعظیم السنة ما لم
ہے جو ان کے علاوہ دیگر حضرات کی طرف	یظہر من غیرہم ممن ادعی انه
سے، جو اصحاب حدیث ہونے کا دعویٰ کرتے	صاحب الحدیث، لانہم جوزوا
ہیں، نہیں ہوا۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ ہمارے	نسخ الكتاب بالسنة لقوة درجتہا،
اصحاب نے سنت کا درجہ قوی ہونے کی بنیاد پر	وجوزوا العمل بالمراسیل و قدسوا

خبر المجهول على القياس،
وقدموا قول الصحابي على القياس
لان فيه شبهة السماع من الوجه
الذي قررنا، ثم بعد ذلك كله
عملوا بالقياس الصحيح وهو
المعنى الذي ظهر اثره بقوة، فاما
الشافعي رحمه الله حين لم يجوز
العمل بالمراسيل فقد ترك كثيرا
من السنن، وحين لم يقبل رواية
المجهول فقد عطل بعض السنة
ايضا، وحين لم ير تقليد الواحد
من الصحابة فقد جوز الاعراض
عما فيه شبهة السماع (۲۲)

سنت کے ذریعے سے کتاب اللہ کے نسخ کو جائز
قرار دیا ہے، مرسل روایات پر عمل کو جائز سمجھا
ہے، مجہول راوی کی روایت کو قیاس پر مقدم شمار
کیا ہے اور صحابی کو قول کو بھی قیاس کے مقابلے
میں ترجیح دی ہے، کیونکہ اس تفصیل کے مطابق
جو ہم نے بیان کی ہے، صحابی کے قول میں یہ
احتمال پایا جاتا ہے کہ وہ (نبی صلی اللہ علیہ وسلم
سے) سنا گیا ہوگا۔ پھر ان سب چیزوں کے
بعد انہوں نے قیاس صحیح پر بھی عمل کیا ہے جس
سے مراد (حکم کی) وہ علت ہے جس کا اثر اس
کی قوت کی وجہ سے ظاہر ہوا ہو۔ اس کے
برخلاف امام شافعی رحمہ اللہ نے مرسل روایات
پر عمل کو جائز نہ سمجھنے کی وجہ سے بہت سی سنن کو
چھوڑ دیا اور جب انہوں نے مجہول راوی کی
روایت کو قبول نہیں کیا تو بھی بعض سنتوں کو
ترک کر دیا اور جب کسی ایک صحابی کی تقلید کے
قابل نہیں ہوئے تو اس بات کا امکان پیدا کر دیا
کہ ایک ایسی بات سے اعراض کریں جس کے
بارے میں (نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے) مسوع
ہونے کا احتمال ہے۔“

احناف کے منہج استدلال میں احادیث و آثار کی اہمیت کو واضح کرتے ہوئے یہی بات بزدوی

(۲۲) "اصول السرخسی" ۱۱۳/۲

نے بھی لکھی ہے۔ (۲۳)

سرخسی نے مذکورہ اقتباس میں روایات کی قبولیت کے حوالے سے درج ذیل اصولوں کا حوالہ دیا ہے:

- ۱۔ فقہائے احناف حدیث کے ذریعے سے کتاب اللہ کے نسخ کے قائل ہیں۔
 - ۲۔ احناف مرسل روایات کو قابل استدلال سمجھتے اور مرسل روایات کے ذخیرے سے بھرپور استفادہ کرتے ہیں۔
 - ۳۔ احناف مجہول راوی کی نقل کردہ روایت کو قیاس کے مقابلے میں قابل ترجیح قرار دیتے ہیں۔
 - ۴۔ احناف صحابی کے قول کو بھی قیاس پر ترجیح دیتے ہیں۔
- ذیل میں ان اصولوں کے حوالے سے حنفی اصولیین کے نقطہ نظر کی مختصر توضیح پیش کی جائے گی۔

۱۔ سنت کے ذریعے سے قرآن کے احکام کی تفسیح

حنفی اصولیین کا موقف یہ ہے کہ کتاب اور سنت، دونوں ایک دوسرے کے حکم کو منسوخ کر سکتے ہیں۔ چنانچہ جس طرح سنت میں بیان ہونے والے احکام کی تفسیح کا حکم قرآن میں وارد ہو سکتا ہے، اسی طرح قرآن میں بیان ہونے والے احکام کی جزوی یا کلی تفسیح کی وضاحت سنت کے ذریعے سے کی جاسکتی ہے، البتہ احناف یہ شرط عائد کرتے ہیں کہ سنت میں بیان ہونے والا حکم ایسا ہونا چاہیے جو ہم تک خبر واحد کے طریقے سے نہیں، بلکہ خبر مشہور یا متواتر کے طریقے سے پہنچا ہو۔ امام ابو بکر الجصاص نے اپنی کتاب ”الفصول فی الاصول“ میں اس موضوع پر مفصل بحث کرتے ہوئے اس موقف کے حق میں مثبت طور پر بھی نقلی و عقلی دلائل پیش کیے ہیں اور ان حضرات کے استدلال کا بھی تنقیدی جائزہ لیا ہے جو سنت کے ذریعے سے کتاب اللہ کے احکام کی تفسیح کے قائل نہیں۔

جصاص کی بحث کے اہم نکات حسب ذیل ہیں:

(۲۳) ”کنز الوصول الی معرفة الاصول“، ۵/۱

۱۔ اللہ تعالیٰ نے درج ذیل ارشاد میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو کتاب اللہ کی تمیین کی ذمہ داری تفویض کی ہے:

وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ [النحل: ۱۶: ۴۴] کیا تاکہ تم لوگوں کے لیے اس چیز کی وضاحت کرو جو ان کی طرف نازل کی گئی ہے۔“

کتاب اللہ کے کسی حکم کے منسوخ ہونے کی وضاحت کرنا بھی اس کی ”تمیین“ ہی کے ضمن میں آتا ہے، اس لیے اس آیت کی رو سے سنت کے ذریعے سے کتاب اللہ کے احکام کے منسوخ ہونے کی وضاحت کی جاسکتی ہے۔

۲۔ اللہ تعالیٰ نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے میں یہ ضمانت دی ہے کہ وہ دین کے معاملے میں کوئی بات اپنی خواہش سے نہیں کہتے، بلکہ وحی کی بنیاد پر کہتے ہیں:

وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ، إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ [النجم: ۵۳: ۴۲] یہ تو سراسر وحی ہے جو اس کی طرف نازل کی جاتی ہے۔“

گویا اگر سنت میں کوئی ایسا حکم دیا جائے جو کتاب اللہ کے کسی حکم کا ناخ ہو تو وہ بھی اللہ کی طرف سے وحی پر ہی مبنی ہوگا۔

۳۔ قرآن اور سنت، دونوں اللہ تعالیٰ کی طرف سے وحی پر مبنی ہونے کی وجہ سے واجب الاتباع ہیں۔ چنانچہ جس طرح قرآن کی کسی آیت کو کسی دوسری آیت کے ذریعے سے منسوخ کیا جاسکتا ہے، اسی طرح سنت کے ذریعے سے بھی منسوخ کیا جاسکتا ہے، کیونکہ وہ بھی اسی طرح وحی اور واجب الاتباع ہے جیسے قرآن کی آیت ہے۔

۴۔ کتاب اللہ کی آیات کو قرآن سے خارج کسی وحی کے ذریعے سے منسوخ کرنے کی ایک صورت سب کے ہاں مسلم اور متفق علیہ ہے، یعنی کتاب اللہ کے الفاظ کو منسوخ کرنا۔ یہ بات تسلیم شدہ ہے کہ قرآن مجید میں بہت سی آیات نازل ہوئی تھیں جن کے الفاظ کو بعد میں اللہ کے حکم سے

اس میں سے نکال دیا گیا۔ ظاہر ہے کہ ان آیات کو کتاب اللہ سے نکالنے کا حکم خود قرآن میں نازل نہیں ہوا، بلکہ اس کے علاوہ وحی کے ذریعے سے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو دیا گیا۔ جب قرآن کے الفاظ کو قرآن سے خارج کسی وحی کے ذریعے سے منسوخ کرنے پر کوئی اشکال نہیں تو قرآن میں بیان ہونے والے کسی حکم کو قرآن سے خارج کسی وحی یعنی سنت کے ذریعے سے منسوخ کرنے پر بھی کوئی اشکال نہیں ہونا چاہیے، کیونکہ یہ دونوں نسخ ہی کی صورتیں ہیں۔

مانعین نے اس ضمن میں درج ذیل استدلالات پیش کیے ہیں جن کا امام ابو بکر الجصاص نے تنقیدی جائزہ لیا ہے:

۱۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ:

مَا نُنَسِّخُ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِخُهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا أَوْ سِئِلَهَا [البقرة: ۱۰۶]

”ہم جو بھی آیت منسوخ کریں گے یا (تمہیں) اسے بھلا دیں گے تو اس سے بہتر یا اس جیسی آیت لے آئیں گے۔“

اس آیت کی رو سے نسخ کو منسوخ سے بہتر یا اس کے مساوی ہونا چاہیے، جبکہ سنت کو کئی پہلوؤں سے کتاب اللہ سے بہتر یا اس کے مساوی نہیں کہا جاسکتا۔

جصاص اس کے جواب میں فرماتے ہیں کہ آیت میں بہتر ہونے سے مراد یہ ہے کہ دوسرا حکم فائدہ اور حکمت و مصلحت کے لحاظ سے پہلے حکم سے بہتر یا اس کے مساوی ہوگا اور یہ پہلو جیسے قرآن میں نازل ہونے والے حکم میں پایا جاسکتا ہے، اسی طرح سنت میں وارد ہونے والے حکم میں بھی پایا جاسکتا ہے۔

۲۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

قَالَ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَ نَائِتِ بِقُرْآنٍ غَيْرِ هَذَا أَوْ بَدَّلَهُ، قُلْ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أَبَدِّلَهُ مِنْ تَلْقَائِ نَفْسِي، إِنْ أَتَّبَعُ إِلَّا مَا يُوحَىٰ إِلَيَّ

”جو لوگ ہماری ملاقات کی توقع نہیں رکھتے، کہتے ہیں کہ تم اس کے علاوہ کوئی اور قرآن لے کر آؤ یا اسی کو بدل ڈالو۔ تم کہہ دو کہ مجھے یہ حق نہیں ہے کہ میں اپنی طرف سے

[یونس: ۱۰: ۱۵] اس کو بدل ڈالوں۔ میں تو بس اس وحی کی

پیروی کرتا ہوں جو مجھ پر نازل کی جاتی ہے۔“

آیت کی رو سے کفار نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے مطالبہ کیا کہ وہ قرآن میں تبدیلی کر دیں جس کے جواب میں یہ فرمایا گیا ہے کہ پیغمبر کو اپنی طرف سے قرآن میں تبدیلی کرنے کا حق نہیں۔ اب اگر سنت کے ذریعے سے قرآن کے حکم میں تبدیلی کا جواز مانا جائے تو یہ مذکورہ آیت کے خلاف ہوگا۔

بصا ص اس کے جواب میں کہتے ہیں کہ یہ استدلال فاسد ہے، کیونکہ سنت کے ذریعے سے قرآن کے حکم کی تنسیخ کا مطلب ہرگز یہ نہیں کہ پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم اپنی طرف سے قرآن میں تبدیلی کا حق رکھتے ہیں۔ اللہ تعالیٰ کے دیے ہوئے کسی بھی حکم میں تبدیلی کا فیصلہ وحی ہی کی بنیاد پر کیا جاسکتا ہے، لیکن یہ ضروری نہیں کہ وہ وحی قرآن ہی کی صورت میں ہو، بلکہ وہ سنت کی صورت میں بھی نازل کی جاسکتی ہے۔ گویا مذکورہ آیت میں جس چیز کی نفی کی گئی ہے، وہ یہ ہے کہ پیغمبر اپنی خواہش سے قرآن کے کسی حکم کو نہیں بدل سکتے۔ اس سے ہرگز یہ لازم نہیں آتا کہ اگر آپ کو قرآن کے علاوہ وحی کے ذریعے سے کوئی حکم دیا جائے تو وہ بھی قرآن کے کسی حکم میں تبدیلی نہیں کر سکتا۔ (۲۳)

۲۔ مرسل روایات سے استدلال

فن حدیث کی اصطلاح میں ایسی روایت جس میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے براہ راست اس کو سننے والے صحابی کا واسطہ موجود نہ ہو، مرسل کہلاتی ہے۔ صحابہ و تابعین کے دور میں راویوں کی ثقاہت اور امانت و دیانت کے حوالے سے عمومی اعتماد کی فضا میں ایسی روایات کو بیان کرنے اور انہیں قبول کرنے کا رجحان عام تھا۔ شاہ ولی اللہ لکھتے ہیں:

وكان صنيع العلماء في هذه "اتباع التابعين کے طبقے کے علما کا طریقہ کار
الطبقة ای طبقة التابعين ایک ہی جیسا تھا اور ان کے طریقے کا حاصل
متشابها وحاصل صنيعهم ان یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی مسند اور
يتمسك بالمسند من حدیث مرسل، دونوں طرح کی احادیث پر عمل کیا

(۲۳) دیکھیے: "الفصول فی الاصول" ۲/۳۳۳-۳۶۸

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جائے اور صحابہ اور تابعین کے اقوال سے بھی
والمرسل جمیعا ویستدل باقوال استدلال کیا جائے۔“
الصحابۃ والتابعین (۲۵)

تاہم بعد کے ادوار میں روایت حدیث میں رونما ہونے والی بے احتیاطی اور خاص طور پر وضع حدیث کے فتنے کے تناظر میں اسناد کی چھان پھٹک پر خصوصی توجہ دی گئی اور خاص طور پر سند کے اتصال کی تحقیق محدثانہ سعی و کوشش کا مرکزی نکتہ قرار پائی۔ اس تناظر میں دوسری صدی کے اواخر میں محدثین کے ہاں یہ بحث پیدا ہوئی کہ کیا مرسل روایات قابل استدلال ہیں یا نہیں اور اگر ہیں تو اس کے لیے کن شرائط کو ملحوظ رکھا جانا چاہیے۔

ائمہ احناف کی تصانیف میں صدر اول کے عمومی ماحول کے مطابق مسند روایات کے ساتھ ساتھ مرسل احادیث سے بھی بکثرت استدلال کیا گیا ہے اور امام ابوحنیفہ کی مرویات کے مجموعوں مثلاً کتاب الآثار لابن یوسف اور کتاب الآثار للشیبانی وغیرہ کے علاوہ صاحبین کی تصانیف میں مراہیل کا ایک بڑا ذخیرہ پایا جاتا ہے، بلکہ احناف کی بعض امتیازی آرا کی بنیاد ہی مرسل روایات پر ہے۔ مثال کے طور پر نماز میں قہقہہ لگانے سے وضو ٹوٹ جانے کے ضمن میں امام ابوحنیفہ نے قیاس کے خلاف ہونے کے باوجود جس روایت پر اپنے موقف کی بنیاد رکھی ہے، وہ انہوں نے حسن بصری اور ابراہیم نخعی سے مرسل روایت کی ہے۔ (۲۶)

صاحبین کے اسلوب اور طرز استدلال کے مطالعہ سے واضح ہوتا ہے کہ وہ اپنی تحقیق کے نتیجے میں روایت کی صحت پر اطمینان ہونے کی صورت میں مسند اور مرسل روایت میں کوئی فرق روا نہیں رکھتے اور دونوں طرح کی روایات سے یکساں استفادہ کرتے ہوئے ان پر اپنی رائے کی بنیاد رکھتے اور ان سے احکام مستنبط کرتے ہیں۔

علامہ منہجی اس ضمن میں احناف کے نقطہ نظر کی وضاحت میں لکھتے ہیں:

(۲۵) ”الانصاف فی بیان اسباب الاختلاف“، ص ۵۸

(۲۶) الشیبانی، ”الحجة علی اهل المدينة“، ۱/۲۰۳-۲۰۷

فہذا نوع من انواع الحدیث ”یہ حدیث کی اقسام میں سے ایک اور قسم
 قبلناہ و اوجبنا العمل بہ وترکنا ہے جسے ہم نے قبول کیا اور اس پر عمل کو واجب
 القیاس من اجلہ، وغیرنا ممن سمجھا ہے اور اس کی وجہ سے قیاس کو ترک کر دیا
 ادعی اتباع الحدیث ترک ہے، جبکہ ہمارے علاوہ دوسروں نے، جو
 العمل بہ و عمل بالقیاس عند حدیث کا پیروکار ہونے کے مدعی ہیں، اس پر
 وجودہ، ومن ترک العمل عمل نہیں کیا اور اس کے ہوتے ہوئے قیاس پر
 بالمرسل فقد ترک اکثر عمل کیا ہے، اور جن لوگوں نے مرسل احادیث
 احادیث رسول اللہ صلی اللہ کو قبول نہیں کیا، انہوں نے رسول اللہ صلی اللہ
 علیہ وسلم (۲۷) علیہ وسلم کی بیشتر احادیث کو ترک کر دیا ہے۔“

دوسرے مقام پر حدیث قہقہہ کے ضمن میں لکھتے ہیں:

فہذہ مسالۃ تفرّد بہا اصحابنا ”ہمارے اصحاب نے اس مسئلے میں مذکورہ
 اتباعا لہذا الحدیث وترکوا حدیث کی پیروی میں یہ منفرد موقف اختیار کیا
 القیاس من اجلہ، و ہذہ شہادۃ ہے اور اس کی وجہ سے قیاس کو ترک کر دیا ہے۔
 ظاہرۃ لہم انہم یقدمون اور یہ ان کے حق میں اس بات کی واضح
 الحدیث علی القیاس و ہم اتبع شہادت ہے کہ وہ حدیث کو قیاس پر ترجیح دیتے
 للحدیث من سائر الناس (۲۸) ہیں اور سب لوگوں سے بڑھ کر حدیث کی
 پیروی کرنے والے ہیں۔“

فقہ حنفی اور اس کے اصول و ضوابط کی تدوین کے اگلے مراحل میں حنفی اصولیین نے مرسل
 احادیث کی قبولیت کے ضمن میں تفصیلی ضوابط وضع کیے جن کا خلاصہ حسب ذیل ہے:
 ۱۔ صحابہ کی مراسیل مطلقاً قابل قبول اور حجت ہیں۔

(۲۷) ”اللباب فی الجمع بین السنة والکتاب“ ۸۲/۱،

(۲۸) نفس المصدر ۱۱۷

۲۔ تابعین اور اتباع تابعین میں سے جن حضرات کے بارے میں یہ اطمینان ہو کہ وہ خود بھی عادل ہیں اور ثقہ اور قابل اعتماد راویوں سے ہی روایت نقل کرتے ہیں، ان کی نقل کردہ مراسیل بھی قابل استدلال ہیں۔

۳۔ جن حضرات کا طرز عمل غیر محتاط ہو اور وہ ہر طرح کے راویوں سے روایت نقل کر لیتے ہوں، ان کی بیان کردہ مراسیل حجت نہیں ہیں۔

۴۔ قرون ثلاثہ کے بعد کا کوئی شخص مرسل روایت نقل کرے تو چاہے وہ خود عادل ہو، اس کی روایت قبول نہیں کی جائے گی، الا یہ کہ وہ ائمہ دین میں سے کوئی امام ہو جو جرح و تعدیل کی معرفت رکھتا ہو۔ (۲۹)

ان میں سے بعض شرائط کے ضمن میں حنفی اصولیین کے مابین اختلاف بھی ہے جس کی تفصیل اصول فقہ کی کتابوں میں دیکھی جاسکتی ہے۔ (۳۰)

(۲۹) دیکھیے: الترکمانی، عبدالجید، ”دراسات فی اصول الحدیث علی منہج الحنفیہ“، ص ۳۷۳-۳۰۲
(۳۰) ائمہ احناف نے جن مرسل روایات پر اپنے فقہی موقف کی بنیاد رکھی، وہ محدثین کے مقرر کردہ معیار کی روشنی میں بھی عموماً قابل استناد ہیں۔ چنانچہ مثال کے طور پر امام محمد بن الحسن الشیبانی کی ”مکتاب الآثار“ میں منقول مراسیل کا جائزہ لینے سے حسب ذیل حقائق سامنے آتے ہیں:

کتاب آثار میں کل اکیاون مراسیل نقل کی گئی ہیں جو پچیس تابعین سے منقول ہیں اور ان میں سب سے زیادہ روایات امام ابراہیم حنفی کی روایت کردہ ہیں جن کی تعداد سترہ ہے۔

پچیس تابعین میں سے چھ کبار تابعین ہیں جن سے مروی مراسیل کی تعداد دس ہے۔ متوسط تابعین کی تعداد سات اور ان سے مروی مراسیل کی تعداد دس ہے، جبکہ صغار تابعین کی تعداد بارہ اور ان سے مروی مراسیل کی تعداد اکتیس ہے۔

ان پچیس میں سے صرف دو یعنی حکم بن زیاد اور عبدالکریم بن ابی الخارق پر ائمہ جرح و تعدیل نے جرح کی ہے، جبکہ باقی سب راوی ثقہ اور قابل اعتماد ہیں۔

اکیاون مراسیل میں سے پانچ کے علاوہ، باقی سب کے شواہد اور مویدات ذخیرہ حدیث میں موجود

۳۔ مجہول راوی کی نقل کردہ حدیث کو قیاس پر ترجیح

حنفیہ کی اصطلاح میں مجہول سے مراد ایسا راوی ہے جو احادیث کو روایت کرنے میں زیادہ معروف نہ ہو اور کنتی کی دو چار روایات کا ناقل ہونے کی وجہ سے اس کے حفظ و ضبط اور فقہ و فہم کے متعلق کوئی واضح فیصلہ کرنا ممکن نہ ہو۔ سرخسی نے صحابہ کے طبقے میں ”مجہول“ ان حضرات کو قرار دیا ہے جنہیں زیادہ عرصے تک نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی صحبت حاصل نہ رہی ہو اور انہوں نے آپ سے محض اکا دکا حدیثیں روایت کی ہوں، جیسے وابصہ بن معبد، سلمہ بن الجحیق اور معقل بن سنان اشجعی رضی اللہ عنہم۔ (۳۱)

حنفی اصولیین نے ایسے راویوں کو دو طبقوں میں تقسیم کیا ہے:

اگر راوی کا تعلق صحابہ یا تابعین یا اتباع تابعین سے ہو تو اس کی روایت کے قبول و عدم قبول کے حوالے سے حسب ذیل ضابطہ ملحوظ رکھا جائے گا:

۱۔ اگر فقہانے اس کی روایت کو قبول اور نقل کیا ہو تو اس کی روایت مقبول ہوگی۔

۲۔ اگر اہل علم اس کی نقل کردہ روایت کے مشہور ہو جانے کے بعد اس پر کسی قسم کی نقد و جرح نہ کریں تو ایسے راوی کی روایت بھی مقبول ہوگی۔

۳۔ اگر اس کی روایت کو قبول یا رد کرنے میں اہل علم کا اختلاف ہو تو بھی اس کی روایت قابل

ہیں۔ یوں یہ روایات ان محدثین کے اصول کے مطابق بھی قابل استدلال ہیں جو اصولاً مرسل کو قبول نہیں کرتے۔

جن پانچ مراہیل کے شواہد میسر نہیں، ان میں سے صرف ایک روایت کے راوی عبدالکریم بن ابی الخوارق ضعیف ہیں، جبکہ باقی چاروں راوی علی بن الاقر، علی بن حسین زین العابدین، محمد بن سوقة اور ابراہیم نخعی جلیل القدر اور ثقہ تابعین ہیں۔

(تفصیل کے لیے دیکھیے: محمد عثمان لیاقت، ”کتاب الآثار للشمیانی میں مرسل روایات - تجزیاتی

مطالعہ“، مقالہ برائے ایم فل علوم اسلامیہ، گفٹ یونیورسٹی گوجرانوالہ، سیشن ۱۳-۲۰۱۲ء)

(۳۱) ”اصول السرخسی“، ۱/۳۴۲

— فقہائے احناف اور فہم حدیث ۴۰ —

قبول ہوگی۔

۴۔ اگر اہل علم نے بلا اختلاف اس کی روایت کو رد کر دیا ہو تو اس کی روایت قابل قبول نہیں ہوگی۔
 ۵۔ اگر سلف سے اس کے متعلق مثبت یا منفی طور پر کچھ بھی منقول نہ ہو تو ایسے راوی کی روایت پر عمل کرنا واجب تو نہیں، البتہ جائز ہے، بشرطیکہ وہ قیاس کے خلاف نہ ہو۔
 مجہول راویوں کا دوسرا طبقہ وہ ہے جس کا تعلق قرون ثلاثہ کے بعد کے ادوار سے ہو۔ حنفی اصولیین ایسے راویوں کی روایت کو قبول نہیں کرتے۔ (۳۲)

احناف نے بعض مسائل میں ایسی روایات کو بھی قبول کیا ہے جن کی سند میں کوئی مجہول الاسم راوی موجود ہے۔ علامہ المنہجی اس ضمن میں لکھتے ہیں:

المسلم عند اصحابنا مقبول
 الروایة ما لم یظہر فسقہ فہذا
 نوع من انواع الحدیث قبلناہ
 وواجبنا العمل بہ وترکنا القیاس
 من اجلہ، وغیرنا لم یقبلہ وعمل
 بالقیاس مع وجودہ وادعی انہ متبع
 للحدیث دوننا، فاللہ یحکم بیننا
 وهو خیر الحاکمین (۳۳)

”ہمارے اصحاب کے نزدیک مسلمان کا
 جب تک فسق ثابت نہ ہو جائے، اس کی
 روایت قابل قبول ہوتی ہے۔ یہ حدیث
 کی اقسام میں سے ایک قسم ہے جسے ہم نے
 قبول کیا اور اس پر عمل کو واجب سمجھا ہے اور اس
 کی وجہ سے قیاس کو ترک کر دیا ہے، جبکہ
 ہمارے علاوہ دوسروں نے اس کو قبول نہیں کیا
 اور اس کے ہوتے ہوئے قیاس پر عمل کیا ہے
 اور پھر بھی ان کا دعویٰ ہے کہ ہم نہیں، بلکہ وہ
 حدیث کی پیروی کرنے والے ہیں۔ سو اللہ ہی
 ہمارے اور ان کے درمیان فیصلہ کرے گا اور
 وہ بہترین فیصلہ کرنے والا ہے۔“

(۳۲) دیکھیے: ”دراسات فی اصول الحدیث علی منہج الحنفیة“، ۱۷۴-۲۰۰

(۳۳) ”اللباب فی الجمع بین السنة والکتاب“، ۱/۲۳-۲۵

۴۔ صحابی کے قول کو قیاس پر ترجیح

اس اصول کا مطلب یہ ہے کہ ایسے امور جن کا حکم قیاس و استنباط سے معلوم نہ ہو سکتا ہو، ان میں اگر کسی صحابی سے کوئی قول منقول ہو تو اسے مرفوع روایت کا درجہ دیتے ہوئے اس کے مقابلے میں قیاس کو ترک کر دیا جائے گا۔ سرخسی نے اس اصول کی وضاحت کرتے ہوئے احناف کی آرا میں متعدد نظائر کا حوالہ دیا ہے۔ لکھتے ہیں:

لا خلاف بین اصحابنا المتقدسین والمتاخرین ان قول الواحد من الصحابة حجة في ما لا مدخل للقياس في معرفة الحكم فيه وذلك نحو المقادير التي لا تعرف بالرأى، فانا اخذنا بقول علي رضي الله عنه في تقدير المهر بعشرة دراهم، واخذنا بقول انس في تقدير اقل الحيض بثلاثة ايام واكثره بعشرة ايام، وبقول عثمان بن ابي العاص في تقدير اكثر النفاس باربعين يوما، وبقول عائشة رضي الله عنها في ان الولد لا يبقى في البطن اكثر من سنتين، وهذا لان احدا لا يظن بهم المجازفة في القول ولا يجوز ان

”ہمارے متقدمین اور متاخرین اصحاب میں اس ضمن میں کوئی اختلاف نہیں کہ جن معاملات میں حکم کی معرفت میں قیاس کا دخل نہیں، ان میں صحابہ میں سے ایک فرد کا قول بھی حجت ہے۔ اس کی مثال وہ مقادیر ہیں جو رائے سے معلوم نہیں ہو سکتیں۔ چنانچہ ہم نے مہر کی مقدار دس درہم قرار دینے میں علی رضی اللہ عنہ کے قول کو اختیار کیا، حیض کی کم سے کم مدت تین دن اور زیادہ سے زیادہ دس دن مقرر کرنے میں انس رضی اللہ عنہ کے قول پر عمل کیا، نفاس کی انتہائی مدت چالیس دن ٹھہرانے میں عثمان بن ابی العاص کے قول کو بنیاد بنایا، اور ام المؤمنین عائشہ رضی اللہ عنہا کے اس قول کو اختیار کیا کہ بچہ ماں کے پیٹ میں دو سال سے زیادہ مدت تک نہیں رہ سکتا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ صحابہ کے متعلق کوئی شخص یہ گمان نہیں کر سکتا کہ انھوں نے انکل پچھو طریقے سے بات کہی ہوگی۔ اسی

یحمل قولہم فی حکم الشرع
 علی الکذب فان طریق الدین
 من النصوص انما انتقل الینا
 بروایتہم، وفی حمل قولہم
 علی الکذب والباطل قول
 بفسقتہم وذلك یبطل روایتہم
 فلم یبق الا الرای او السماع
 ممن ینزل علیہ الوحی ولا
 مدخل للراى فی هذا الباب
 فتعین السماع وصار فتواہ مطلقا
 کروایتہ عن رسول اللہ صلی
 اللہ علیہ وسلم، ولا شک انه لو
 ذکر سماعہ من رسول اللہ لکان
 ذلك حجة لاثبات الحکم بہ
 فکذلك اذا افتی بہ ولا طریق
 لفتواہ الا السماع، ولهذا قلنا ان
 قول الواحد منہم فی ما لا
 یوافقہ القیاس یکون حجة فی
 العمل بہ کالنص یتراک القیاس
 بہ، حتی انا فی شراء ما باع باقل
 مما باع قبل نقد الثمن اخذنا
 بقول عائشة رضی اللہ عنہا فی
 قصة زید بن ارقم رضی اللہ عنہ

طرح شرعی حکم کے متعلق ان کے قول کو جھوٹ
 قرار دینا بھی ممکن نہیں، کیونکہ نصوص کی صورت
 میں دین ہمیں انہی کی روایت سے ملا ہے۔ اگر
 ان کے قول کو جھوٹ اور باطل قرار دیا جائے تو
 اس سے ان کو فاسق قرار دینا لازم آئے گا جس
 سے ان کی روایت کا اعتبار ختم ہو جائے گا۔ اس
 صورت میں (غیر قیاسی معاملات میں ان کے
 اقوال کو) یا تو ان کی اپنی رائے قرار دینا پڑے
 گا یا اس ہستی سے سماع پر مبنی تصور کرنا ہوگا جس
 پر وحی نازل ہوتی تھی۔ چونکہ ان معاملات میں
 رائے کا کوئی دخل نہیں، اس لیے ایسے اقوال کا
 مسموع ہونا ہی متعین ہے اور صحابی کا فتویٰ ہر
 لحاظ سے یوں ہی سمجھا جائے گا جیسے اس نے
 اسے نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کیا ہے۔
 اس میں کوئی شک نہیں کہ اگر صحابی نے رسول
 اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے اس بات کو سننے کا ذکر
 کیا ہوتا تو یہ اس کی بنیاد پر حکم کو ثابت کرنے
 میں حجت ہوتی، چنانچہ اگر سماع کے علاوہ اس
 کے فتوے کی کوئی بنیاد نہ ہو سکتی ہو تو صحابی کے
 فتوے کا حکم بھی یہی ہوگا۔ اسی لیے ہم نے کہا
 ہے کہ کسی ایک صحابی کا قول بھی اگر قیاس کے
 خلاف ہو تو وہ عمل کرنے کے لیے اسی طرح
 حجت ہوگا جیسے کسی نص کی وجہ سے قیاس کو

وترکنا القیاس لان القیاس لما
 کان مخالفا لقولها تعین جهة
 السماع فی فتواها وکذلك
 اخذنا بقول ابن عباس رضی الله
 عنهما فی النذر بذبح الولد انه
 یوجب ذبح شاة لانه قول یخالف
 القیاس فتتعین فی جهة السماع
 واخذنا بقول ابن مسعود رضی
 الله عنه فی تقدیر الجعل لراد
 الآبق من مسیره سفر باربعین
 درهما لانه قول بخلاف القیاس
 وهو اطلاق الفتوی منه فی ما لا
 یعرف بالقیاس فتتعین جهة
 السماع (۳۳)

ترک کر دیا جاتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ بائع کے
 اپنی بیچی ہوئی چیز کو، خریدار کی طرف سے قیمت
 ادا کیے جانے سے پہلے، اس سے کم قیمت پر
 دوبارہ خرید لینے کے مسئلے کے متعلق ہم عائشہ
 رضی اللہ عنہا کے فتوے کو اختیار کرتے ہیں جو
 انھوں نے زید بن ارقم رضی اللہ عنہ کے واقعے
 میں دیا اور قیاس کو چھوڑ دیتے ہیں، کیونکہ جب
 قیاس ام المؤمنین کے فتوے کے خلاف ہے تو
 اس سے یہ متعین ہو گیا کہ ان کا فتویٰ سماع پر مبنی
 ہے۔ اسی طرح اپنے بیٹے کو ذبح کرنے کی منت
 ماننے کے متعلق ہم نے عبد اللہ بن عباس رضی
 اللہ عنہما کے اس فتوے پر عمل کیا ہے کہ اس سے
 ایک بکری کو ذبح کرنا واجب ہو جاتا ہے، کیونکہ
 یہ قول قیاس کے خلاف ہے، اس لیے اس کا بھی
 سماع پر مبنی ہونا متعین ہے۔ اسی اصول پر جو شخص
 کسی کے بھاگے ہوئے غلام کو نافر کی مدت سے
 واپس لے آئے، اس کی اجرت چالیس درہم
 مقرر کرنے میں ہم عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ
 کے قول کو اختیار کرتے ہیں، کیونکہ یہ قول خلاف
 قیاس ہے، جبکہ انھوں نے ایک ایسا فتویٰ دیا ہے
 جو قیاس کے ذریعے سے معلوم نہیں ہو سکتا،
 اس لیے اس کا بھی سماع پر مبنی ہونا متعین ہے۔“

(۳۳) "اصول السرخسی" ۱۱۰/۱۱۱

علامہ منہجی احناف کے نقطہ نظر کی وضاحت میں لکھتے ہیں:

”ہم نے جن صحابہ و تابعین کے آثار نقل کیے ہیں، انہوں نے یہ فیصلہ کیا ہے کہ (گندگی گرنے سے) کنوؤں کا پانی ناپاک ہو جاتا ہے اور اس کو پاک کرنے کی ضرورت ہے۔ ان کے علاوہ دوسروں سے ان سے اختلاف کرنا منقول نہیں۔ چنانچہ ہم نے ان کی تقلید کی اور ان سے مروی اقوال کی بنا پر قیاس کو ترک کر دیا۔ اور یہ مسئلہ ہمارے حق میں اس بات کی سب سے بڑی شہادت ہے کہ ہم لوگوں میں سب سے کم قیاس کرنے والے ہیں۔“

فقد حکم من حکینا قوله من الصحابة والتابعین بنجاسة ماء الآبار وتطهيرها بما روينا عنهم ولم ينقل عن غيرهم خلافة، فقلدناهم وتركنا القياس من اجل ما روى عنهم، وهذه المسألة اكبر شهادة لنا في اقل الناس عملا بالقياس (۳۵)

۵۔ ضعیف حدیث کو قیاس پر ترجیح

سرخسی نے ائمہ احناف کے منہج میں روایات و آثار کو دبی جانے والی اہمیت کے جن چند پہلوؤں کی نشان دہی کی ہے، اس میں ایک مزید پہلو کا اضافہ کیا جاسکتا ہے اور وہ یہ کہ فقہائے احناف ایسی حدیث کو بھی جو سنداً ضعیف ہو، قیاس پر ترجیح دیتے ہیں۔ فقہائے احناف کا یہ مسلک خود حنفی علماء نے بھی بیان کیا ہے اور ان کے علاوہ دوسرے فقہی مسلک کے اہل علم اور خاص طور پر حنفی منہج فکر کے بعض ناقدین نے بھی بڑی وضاحت سے بیان کیا ہے۔ اس ضمن میں چند تصریحات کا نقل کرنا یہاں مناسب معلوم ہوتا ہے۔

ابن حزم لکھتے ہیں:

ان الحنفیین یقولون ان ضعیف الاثر اولی من القیاس (۳۶)
”احناف کہتے ہیں کہ ضعیف روایت بھی قیاس کے مقابلے میں قابل ترجیح ہے۔“

(۳۵) ”اللباب فی الجمع بین السنة والکتاب“، ۱/۹۴

دوسری جگہ لکھتے ہیں:

ان الحنفية مجتمعون على ان
مذہب ابی حنیفہ ان ضعیف
الحديث اولی عندہ من القیاس
والرای (۳۷)

”احناف کا اس پر اتفاق ہے کہ امام ابوحنیفہ
کا مذہب یہ ہے کہ ضعیف حدیث، قیاس اور
رائے کے مقابلے میں قابل ترجیح ہے۔“

علامہ منہجی نبیز سے وضو کے جواز کے ضمن میں عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے مروی مشہور
حدیث کے حوالے سے لکھتے ہیں:

فهذه المسألة قد استدل فيها
بهذا الحديث الذي قد اكثر
الناس الطعن فيه وترك القياس
من اجله فمن اتبع لحديث
رسول الله صلى الله عليه وسلم
من هذا الامام؟ (۳۸)

”اس مسئلے میں امام ابوحنیفہ نے اس حدیث
سے استدلال کیا اور اس کی وجہ سے قیاس کو
ترک کر دیا ہے جس پر لوگوں نے بکثرت
اعتراضات کیے ہیں۔ سو اس امام سے بڑھ کر
کون ہے جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی
حدیث کی پیروی کرتا ہو؟“

ملا علی القاری نے لکھا ہے:

وسموا الحنفية اصحاب الراي
على ظن انهم ما يعملون
بالحديث بل ولا يعلمون الرواية
والتحديث لا في القديم ولا في
الحديث، مع ان مذهبهم القوي

”مخالفین حنفیہ کو اصحاب الرائے سے موسوم
کرتے ہیں اور یہ گمان رکھتے ہیں کہ وہ حدیث
پر عمل نہیں کرتے، بلکہ روایت اور نقل حدیث کا
ہی علم نہیں رکھتے، نہ پہلے دور میں اور نہ نئے
زمانے میں، حالانکہ احناف کا قوی مذہب یہ ہے

(۳۶) ”المحلی“، ۳۵/۱۲

(۳۷) ”ملخص ابطال القیاس“، ص ۶۸

(۳۸) ”اللباب فی الجمع بین السنة والکتاب“، ۵۳/۱۱

تقديم الحديث الضعيف على
القياس المجرد الذي يحتمل
التزييف (۳۹)
کہ وہ ضعیف حدیث کو مجرد قیاس پر، جس میں
کھوٹے پن کا احتمال ہے، مقدم قرار دیتے
ہیں۔“

امام ابن تیمیہ مخالفت حدیث کے اعتراض کے حوالے سے امام ابوحنیفہ کا دفاع کرتے ہوئے
لکھتے ہیں:

ومن ظن بابي حنيفة او غيره من
ائمة المسلمين انهم يتعمدون
مخالفة الحديث الصحيح لقياس
او غيره فقد اخطا عليهم وتكلم
اما بظن او بهوى، فهذا ابو حنيفة
يعمل بحديث التوضيء بالنبذ
فى السفر مخالفة للقياس
وبحديث القهقهة مع مخالفته
للقياس لاعتقاد صحتهما وان كان
ائمة الحديث لم يصححوهما (۴۰)
”جو لوگ یہ گمان کرتے ہیں کہ امام ابوحنیفہ یا
مسلمانوں کے ائمہ میں سے کسی دوسرا امام
جان بوجھ کر، قیاس کے مخالف ہونے یا کسی اور
وجہ سے صحیح حدیث کی مخالفت کرتا ہے تو وہ ان
کی طرف غلط بات منسوب کرتے ہیں اور ان
کی اس بات کی بنیاد محض گمان یا تعصب پر
ہے۔ دیکھو، امام ابوحنیفہ سفر میں نبذ کے ساتھ
وضو کرنے کی حدیث پر نیز قہقہہ والی حدیث
عمل کرتے ہیں باوجودیکہ یہ دونوں حدیثیں
قیاس کے خلاف ہیں، کیونکہ ابوحنیفہ انھیں صحیح
سمجھتے ہیں، اگرچہ ائمہ حدیث ان دونوں
روایتوں کو صحیح تسلیم نہیں کرتے۔“

امام ابن القیم رحمہ اللہ نے اس ضمن میں احناف کے نقطہ نظر کی وضاحت میں بہت سی مثالیں
بھی نقل کی ہیں۔ چنانچہ لکھتے ہیں:

واصحاب ابى حنيفة رحمه الله امام ابوحنيفه رحمه الله کے اصحاب اس پر متفق

(۳۹) ”مرقاۃ المفاتیح شرح مشکاة المصابیح“، ۴/۱،

(۴۰) ”مجموع الفتاویٰ“، ۳۰۳/۲۰، ۳۰۵،

مجمعون علی ان مذہب ابی حنیفہ ان ضعیف الحدیث عندہ اولی من القیاس والرأی وعلی ذلک بنی مذہبہ کما قدم حدیث القہقہہ مع ضعفہ علی القیاس والرأی، وقدم حدیث الوضوء بنیذ التمر فی السفر مع ضعفہ علی الرأی والقیاس، ومنع قطع السبارق بسرقة اقل من عشرة دراهم والحدیث فیہ ضعیف، وجعل اکثر الحیض عشرة ایام والحدیث فیہ ضعیف، وشرط فی اقامة الجمعة المصر والحدیث فیہ كذلك، وترك القیاس المحض فی مسائل الآبار لآثار فیہا غیر مرفوعة، فتقدیم الحدیث الضعیف وآثار الصحابة علی القیاس والرأی قوله (۴۱)

ہیں کہ ابوحنیفہ کا مذہب یہ ہے کہ ضعیف حدیث قیاس اور رائے پر مقدم ہے اور انہوں نے اسی پر اپنے مذہب کی بنیاد رکھی ہے۔ چنانچہ انہوں نے فقہیہ لگانے (سے وضو کے ٹوٹ جانے) کی حدیث کو ضعیف ہونے کے باوجود قیاس اور رائے پر ترجیح دی ہے، سفر میں نبیذ کے ساتھ وضو کی حدیث کے ضعف کے باوجود اسے رائے اور قیاس پر مقدم رکھا ہے، چور کا ہاتھ دس درہم سے کم میں کاٹنے کو جائز نہیں کہا حالانکہ اس بارے میں وارد حدیث کمزور ہے، حیض کی زیادہ سے زیادہ مدت دس دن کو قرار دیا ہے جبکہ اس سے متعلق حدیث ضعیف ہے اور جمعہ کی نماز کے لیے مصر کو شرط قرار دیا ہے حالانکہ اس کے متعلق حدیث کی صورت حال بھی یہی ہے۔ اسی طرح انہوں نے کنویں (کو پاک کرنے) کے مسائل میں غیر مرفوع آثار کو ترجیح دی ہے۔ گویا ضعیف حدیث اور صحابہ کے آثار کو قیاس اور رائے پر ترجیح دینا ان کا مذہب ہے۔“

محدث ابن الجوزی نے اگرچہ امام ابوحنیفہ کے اس طرز عمل کا ذکر طنز کے انداز میں کیا ہے، لیکن یہ بات انہوں نے بھی تسلیم کی ہے۔ چنانچہ لکھتے ہیں:

(۴۱) "اعلام الموقعین"، ۱/۷۷

والعجب منه اذا راي حديثا لا
 اصل له هجر القياس و مال اليه
 كحديث نقض الوضوء
 بالضحك فانه شيء لا يثبت
 وقد ترك القياس لاجله (۱/۳۲)

”تعب ہے کہ جب ابو حنیفہ کوئی ایسی
 حدیث دیکھتے ہیں جس کی کوئی اصل نہ ہو تو
 قیاس کو ترک کر کے اس حدیث کو اختیار کر لیتے
 ہیں، جیسے تہقبہ سے وضو ٹوٹنے کی حدیث جو
 ثابت نہیں، لیکن ابو حنیفہ نے اس کی وجہ سے
 قیاس کو ترک کر دیا ہے۔“

مولانا محمد ابراہیم میرسیا لکوٹی، امام ابو حنیفہ کے منہج کو واضح کرتے ہوئے لکھتے ہیں:
 ”یہ معلوم کل ہے کہ آپ مرسل روایت کو امام مالک کی طرح مطلقاً حجت مانتے ہیں اور
 یہ بھی معلوم ہے کہ آپ قیاس کے مقابلہ میں ضعیف حدیث کو مقدم جانتے ہیں کہ ضعیف کا
 ضعف عارضی ہے، اس میں احتمال صحت کا ہو سکتا ہے، لہذا اس کے مقابلہ میں قیاس کی
 ضرورت نہیں۔ بھلا وہ شخص جو صحابی کے قول کے سامنے بھی قیاس نہ کرتا ہو، وہ صحیح حدیث کو
 عمداً کس طرح ترک کر سکتا ہے؟“ (۲/۳۲)

مذکورہ بحث کا حاصل یہ ہے کہ حدیث و سنت کی اہمیت اور مقام مرتبہ اور رائے و قیاس کے
 مقابلے میں اس کے مقدم ہونے کے ضمن میں نہ صرف یہ کہ ائمہ احناف سے واضح، صریح اور
 غیر مبہم تصریحات منقول ہیں، بلکہ ان کے اصول اجتہاد میں بھی اس بنیادی رجحان کی جھلک بے
 حد نمایاں طور پر دیکھی جاسکتی ہے۔ اس خیال یا تاثر کی کوئی تائید ائمہ احناف کے اپنے موقف
 اور منہج اجتہاد سے نہیں ہوتی کہ وہ قابل اطمینان روایات کے مقابلے میں رائے اور قیاس کو زیادہ
 اہمیت دیتے ہیں یا یہ کہ ان کے ہاں روایات کو نظر انداز کرنے کا رجحان پایا جاتا ہے۔ ائمہ احناف
 کے منہج اجتہاد اور ان کے علمی مآخذ میں احادیث و آثار کو بنیادی اہمیت حاصل ہے اور اس ضمن میں
 احناف اور ائمہ حدیث کے نقطہ نظر میں اصولی طور پر کوئی فرق نہیں۔

(۱/۳۲) ”المنتظم فی تاریخ الامم والملوک“، ۱۳۳/۸،

(۲/۳۲) ”تاریخ اہل حدیث“، ص ۳۱۲

حنفی مستدلّات میں روایات و آثار کی مرکزیت

احادیث و آثار کی اہمیت کے حوالے سے ائمہ احناف کا رجحان اور طرز فکر معلوم کرنے کا ایک اہم ذریعہ یہ ہے کہ انھوں نے جن فقہی مباحث پر گفتگو کی ہے، ان کا جائزہ لیا جائے اور یہ دیکھا جائے کہ ان مباحث پر کلام کرتے ہوئے ان کے ہاں استدلال کا انداز اور مستدلّات کی نوعیت کیا ہے اور ان سے احادیث و آثار کے حوالے سے ان کا زاویہ نظر کیا سامنے آتا ہے۔ خوش قسمتی سے امام ابوحنیفہ کے تلامذہ میں سے امام ابو یوسف اور امام محمد کے قلم سے نکلنے والی متعدد اہم تصانیف تاریخی استناد کے ساتھ ہمیں دستیاب ہیں جو زیر بحث زاویے سے ائمہ احناف کے رجحان فکر کا مطالعہ کرنے کے لیے بھرپور مواد فراہم کرتی ہیں۔ اس ضمن میں درج ذیل تصانیف خاص طور پر اہمیت کی حامل ہیں:

۱۔ آثار لابن یوسف

۲۔ کتاب الخراج

۳۔ الرد علی سیر الاوزاعی

۴۔ آثار محمد

۵۔ الموطا لمحمد

۶۔ البیہود

۷۔ الحجۃ علی اہل المدینۃ

۹، ۸۔ السیر الصغیر و السیر الکبیر

ذیل میں ان تصانیف میں اختیار کیے جانے والے منہج استدلال کا ایک مختصر تعارف پیش کیا جائے گا۔

الآثار لابن یوسف:

امام ابو یوسف نے 'الآثار' کے نام سے اپنے استاذ امام ابو حنیفہ کی مرویات کو جمع کیا ہے۔ اس میں مرفوع و مقطوع اور مسند و مرسل، ہر طرح کی روایات شامل ہیں۔ امام ابو حنیفہ کی مرویات پر مشتمل مجموعوں میں اس مجموعے کو بنیادی اہمیت حاصل ہے۔ الاستاذ محمد ابوزہرہ علمی پہلو سے اس کتاب کی قدر و قیمت پر روشنی ڈالتے ہوئے لکھتے ہیں:

ولہذا الكتاب قيمة علمية من ثلاث نواح:

”اس کتاب کی علمی قدر و قیمت تین پہلوؤں سے ہے:

اولاھا انه سسند ابی حنیفۃ رضی اللہ عنہ یطلعنا علی طائفة من مرویاته ویرینا نوعا من الاحادیث التی اعتمد علیھا فی بعض ما استنبطہ من احکام وفتاوی،

ایک تو یہ کہ یہ ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کی مسند ہے جو ہمیں ان کی مرویات کے ایک حصے سے واقفیت بہم پہنچاتی ہے اور ان احادیث کی ایک نوع کو ہمارے سامنے پیش کرتی ہے جن پر امام ابو حنیفہ نے اپنے مستنبط کردہ بعض احکام اور فتاویٰ میں انحصار کیا۔

ثانیھا انه یبین لنا کیف کان ابو حنیفۃ یاخذ بفتاوی الصحابة وکیف کان یاخذ بالمرسل من الحدیث ولا یشرط الرفع، وبعبارۃ عامۃ یرینا ما یشرطہ

دوسری یہ کہ یہ کتاب ہمیں بتاتی ہے کہ امام ابو حنیفہ کیسے صحابہ کے فتاویٰ کو اختیار کرتے تھے اور کیسے روایت کے مرفوع ہونے کی شرط لگائے بغیر مرسل احادیث کو بھی قبول کر لیتے تھے۔ وسیع تر مفہوم میں یہ کہا جاسکتا ہے کہ یہ کتاب ہمیں

ابوحنیفہ فی الروایات المعتمده، یہ دکھاتی ہے کہ اپنی اختیار کردہ روایات کے
ثالثھا ان فی الكتاب جمعا حوالے سے امام ابوحنیفہ کی شرائط کیا تھیں۔
لطائفہ اختارھا من فتاوی تیسری یہ کہ اس کتاب میں فقہائے کوفہ میں
التابعین من فقهاء الكوفة خاصة سے خاص طور پر اور فقہائے عراق میں سے
وفقهاء العراق عامة (۴۳) عموماً، تابعین کے فتاویٰ کا ایک مجموعہ موجود
ہے جس کا انھوں نے انتخاب کیا ہے۔“

کتاب الخراج:

کتاب الخراج امام ابو یوسف نے عباسی خلیفہ ہارون الرشید کی فرمائش پر تصنیف کی اور اس کا
موضوع اسلامی ریاست کے محصولات اور دیگر مالیاتی معاملات سے متعلق شرعی و فقہی احکام کی
وضاحت ہے۔ امام صاحب نے موضوع کے دائرے میں آنے والے جملہ مسائل و امور پر تفصیلی
کلام کیا ہے اور ہر مسئلے سے متعلق مناسب قانون سازی کے ضمن میں خلیفہ کی راہ نمائی کی ہے۔
امام صاحب کی یہ تصنیف سرتاسر احادیث و آثار پر مبنی ہے اور ہر باب اور ہر مسئلے کے ضمن میں
ان کا یہ منہج واضح طور پر دکھائی دیتا ہے کہ وہ سب سے پہلے متعلقہ روایات اور احادیث نقل کرتے
ہیں اور پھر ان کی تشریح و تفصیل کے حوالے سے قیاسی مباحث کا ذکر کرتے ہیں۔

الاستاذ ابو زہرہ نے اس کتاب میں امام ابو یوسف کے منہج کو واضح کرتے ہوئے لکھا ہے:

يعتمد فيه على القرآن والمأثور ”مصنف نے اس کتاب کا مدار قرآن مجید،
عن النبي صلى الله عليه وسلم نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول روایات اور صحابہ
وفتاوی الصحابة، يروي کے فتاویٰ پر رکھا ہے۔ وہ احادیث نقل کر کے ان
الاحاديث ويستنبط عللها سے (فقہی احکام کی) علتیں مستنبط کرتے ہیں
ويذكر أعمال الصحابة ويستخرج اور صحابہ کے فیصلوں کا ذکر کر کے ان کے اقوال
من أقوالهم مناطها (۴۴) سے ان احکام کا مناط اخذ کرتے ہیں۔“

(۴۳) ”ابو حنیفہ: حیاتہ وعصرہ، آراؤہ وفقہہ“، ص ۲۰۰

الدكتور بشرى الشقورى نے امام ابو یوسف کے منہج پر روشنی ڈالتے ہوئے لکھا ہے:

تعتبر السنة النبوية المصدر
الواسع الذى اعتمد عليه الامام
ابو يوسف واهتم به اهتماما
كبيراً فهما لمعانيها واستكشافا
لغوامضها واستنباطا للاحكام
الواردة فيها فقد كان حريصاً
على ذكر اسانيد الروايات التى
اورددها فى كتابه مستشعراً
اهمية الاسناد وقيمته وذلك لما
فى ذكر الاسناد من فوائد تبرز
اساساً اثناء الحكم على الرواية
بالصحة او الضعف

”سنت نبویہ وہ وسیع ماخذ ہے جس پر امام
ابو یوسف نے انحصار کیا ہے اور اس کے معانی کو
سمجھنے، اس کے غوامض کو دریافت کرنے اور اس
میں وارد احکام کا استنباط کرنے کے حوالے سے
انہوں نے سنت کے ساتھ خاص اعتنا کیا ہے۔
ابو یوسف اسناد کی اہمیت اور مقام کو محسوس کرتے
ہوئے اپنی کتاب میں نقل کردہ روایات کی
اسانید درج کرنے کا خصوصی اہتمام کرتے
ہیں، کیونکہ سند کا ذکر کرنے میں بہت سے فوائد
ہیں جو روایت پر صحت یا ضعف کا حکم لگانے میں
بنیاد کے طور پر نمایاں ہوتے ہیں۔
اسی طرح امام صاحب نے فقہی احکام کی
معرفت اور احادیث کے معانی کو سمجھنے میں
صحابہ کے مذاہب سے بھی مدد لی ہے۔ ان کی
کتاب الخراج ایک ایسا صحیفہ ہے جس میں
صحابہ کے بہت سے اقوال اور فتاویٰ اور ان
کے علاوہ تابعین کے اقوال بھی جمع ہیں۔ یوں
امام صاحب نے صحابہ کے کثیر اقوال سے
استفادہ کیا ہے اور احادیث کو سمجھنے اور ان میں
وارد احکام کی تائید و تقویت کے لیے ان سے

كما استعان الامام بمذهب
الصحابى فى معرفة الاحكام
الفقهية وفهم معانى الاحاديث
فكتابہ ”الخراج“ يعد سفراً مهماً
ضم بين دفتيه الكثير من اقوال
الصحابية وفتاويهم بالاضافة الى
اقوال التابعين وبهذا يكون
الامام قد استفاد كثيراً من اقوال

(۲۴) ”ابو حنیفہ: حیاتہ و عصرہ، آراؤہ و فقہہ“، ص ۱۷۲

الصحابۃ (رضی اللہ عنہم) مدد لی ہے، کیونکہ صحابہ کے اقوال دلیل اور
 واستعان بہا فی فہم الاحادیث حجت ہیں۔“
 وتقویۃ الاحکام الواردة فیہا لما
 فی اقوالہم من دلیل وحجۃ (۴۵)

الرد علی سیر الاوزاعی:

اس کتاب کا موضوع جہاد و سیر سے متعلق فقہی مسائل کے ضمن میں امام اوزاعی اور فقہائے
 عراق کی آرا کا باہمی تقابل اور ان میں ترجیح قائم کرنا ہے۔ امام ابو یوسف نے اس کتاب میں
 متعلقہ مسائل کو موضوع بحث بنایا ہے اور فریقین کے موقف، متدلات اور طرز استدلال کا ذکر کر
 کے علمی انداز میں اپنی ترجیح کو واضح کیا ہے۔

کتاب کا عنوان بتاتا ہے کہ امام صاحب جہاد و سیر کے باب میں امام اوزاعی کی بعض آرا سے
 اختلاف رکھتے ہیں اور اس کتاب میں ان پر تنقید کرتے ہوئے اپنے موقف کی قوت کو واضح کرنا
 چاہتے ہیں۔ کتاب کے مطالعہ سے واضح ہوتا ہے کہ بحث و مناقشہ کی تمام تر بنیاد متعلقہ مسئلے کے
 ضمن میں منقول احادیث و آثار ہی پر ہے اور یہ بات گویا بحث کے بنیادی نکتے کے طور پر تسلیم شدہ
 ہے کہ کسی بھی نقطہ نظر کی صحت یا عدم صحت کی تعیین کے لیے معیار کی حیثیت نبی صلی اللہ علیہ وسلم اور
 صحابہ سے منقول روایات و آثار ہی کو حاصل ہے۔

الدکتور بشری الشقوری نے اس کتاب کے مباحث کے اصولی پس منظر کو واضح کرتے ہوئے
 لکھا ہے:

لم یکن الاحتجاج بالسنة "ما سبق میں سنت سے استدلال محل نزاع
 موضوع نقاش فی ما سبق غیر ان نہیں تھا، لیکن زمانی فاصلے اور حدیث کو روایت
 بعد العهد و کثرة من تصدروا کرنے والوں کی کثرت اور جمہونی احادیث

(۴۵) "معالم الفكر الاصولی قبل الامام الشافعی"

(http://www.fiqhweb.com/vb/t2136.html) ۱۲ جنوری ۲۰۱۳ء

لنروایتھا وشیوع الاحادیث کے شیوع کی وجہ سے بے حد اضطراب اور ذہنی
المکذوبۃ اوجد کثیرا من البلبلة انتشار پیدا ہو گیا جس کے نتیجے میں حدیث کی
والتشویش الامر الذی ادى الی بعض انواع مثلہ حدیث مرسل یا خبر واحد سے
الاختلاف فی الاحتجاج ببعض استدلال کے ضمن میں یا ان شرائط کے حوالے
انواع الحدیث کالاحادیث سے جن کا پایا جانا حدیث کے حجت ہونے کے
المرسلۃ وخبر الواحد او فی لیے ضروری ہے، اختلاف پیدا ہو گیا۔ چنانچہ
بعض الشروط التی ینبغی توفرھا یہی چیز مناقشہ اور مکالمہ کا موضوع تھی۔“
فی الحدیث لکی یکون حجة
فکان هذا مجال نقاش وحوار (۴۶)

الآثار للشیبانی:

امام محمد نے اس کتاب میں فقہی مسائل سے متعلق ان روایات و آثار کو جمع کیا ہے جو انھیں
اپنے کوئی اساتذہ اور فقہاء و مشائخ کے واسطے سے پہنچی ہیں۔ یہ کتاب ایک ہزار کے قریب روایات
کا مجموعہ ہے جن میں مرفوع احادیث کے علاوہ ایک بڑی تعداد صحابہ کے فتاویٰ اور تابعین کے
اقوال کی ہے۔ کتاب کم و بیش تمام فقہی ابواب کا احاطہ کرتی ہے اور ہر باب کے اہم اور بنیادی
مسائل پر مستقل عنوانات قائم کر کے ان کے تحت متعلقہ روایات نقل کی گئی ہیں۔ ہر مسئلے کے ضمن
میں امام صاحب نے اپنے استاذ امام ابوحنیفہ کا موقف بھی بیان کیا ہے اور اسی ضمن میں اپنی تائید یا
اختلاف کا بھی ذکر کیا ہے۔

زیر بحث سوال کے تناظر میں دیکھا جائے تو امام محمد کی یہ تصنیف نہایت واضح طور پر اس بات کو
ثابت کرتی ہے کہ احناف کے فقہی مسلک کی بنیاد اصلاً رائے اور قیاس پر نہیں جو روایات و آثار
کے منقول ذخیرے سے بالکل کٹا ہوا اور لا تعلق ہو، بلکہ انھوں نے بنیادی طور پر منقول روایات
واقوال اور فتاویٰ ہی میں ترجیح و انتخاب کا طریقہ اختیار کیا ہے اور تمام بنیادی اور اہم مسائل میں ان

(۴۶) ”معالم الفکر الاصولی قبل الامام الشافعی“، حوالہ مذکورہ

کے نقطہ نظر کی تائید میں مرفوع احادیث یا صحابہ اور اکابر تابعین کے اقوال اور فتاویٰ موجود ہیں۔
الاستاذ ابوزہرہ لکھتے ہیں:

قد جمع فیہ الاحادیث والآثار
التی کانت عند اهل العراق
ورواها ابو حنیفة رضی اللہ عنہ،
وهو يتلاقى فی کثیر من مروياته
مع کتاب الآثار لابى یوسف
وکلاهما يعد مسندا لابی حنیفة،
ولهما قيمة من حیث دلالتهما
على مقدار اطلاع ابى حنیفة على
الاحادیث و آثار الصحابة والتابعین
ومقدار اعتماده فی الاستدلال على
الاثر والحديث وما یشرطه فی
الروایة ومن حیث دلالتهما على
عماد المذهب الحنفی، اذ فیهما
مجموع الاقضية والفتاوی التي
اخذ فیها بالنص واستنبط العلل
من ثنایاها ثم قاس علیها وفرع
الفروع واصل الاصول ووضع
القواعد (۴۷)

”امام محمد نے اس میں ان احادیث اور آثار
کو جمع کیا ہے جو اہل عراق کے ہاں موجود تھیں
اور جنہیں امام ابو حنیفہ نے روایت کیا ہے۔ اس
کتاب کی بہت سی مرویات ابو یوسف کی
کتاب لآثار کے مطابق ہیں اور یہ دونوں
کتابیں امام ابو حنیفہ کی مستند شمار ہوتی ہیں۔ ان
دونوں کتابوں کی اس لحاظ سے بڑی اہمیت
ہے کہ یہ احادیث اور آثار صحابہ و تابعین سے
امام ابو حنیفہ کی واقفیت پر دلالت کرتی ہیں اور
بتاتی ہیں کہ وہ استدلال میں آثار و احادیث پر
کس قدر انحصار کرتے تھے اور روایت میں ان
کی شرائط کیا تھیں۔ یہ دونوں کتابیں حنفی فقہ کی
علمی بنیاد کو بھی واضح کرتی ہیں، کیونکہ ان میں
وہ فیصلے اور فتوے جمع کیے گئے ہیں جن میں امام
ابو حنیفہ نے نصوص کو اختیار کیا اور ان میں سے
(احکام کی) علتیں مستنبط کیں اور پھر ان پر
قیاس کرتے ہوئے فروع بھی مرتب کیں،
اصول بھی وضع کیے اور قواعد بھی مقرر کیے۔“

الدكتور محمد الدسوقي نے اس کتاب کے منہج کو ان الفاظ میں واضح کیا ہے:

(۴۷) ”ابو حنیفہ: حیاتہ وعصرہ، آراؤہ وفقہہ“ ص ۲۱۶

”امام محمد نے اہل عراق کے ہاں موجود سنن اور اخبار ماثورہ کو اپنی کتاب لآثار میں جمع کیا ہے اور اسے امام ابوحنیفہؒ سے روایت کیا ہے۔ اس کتاب میں امام محمد کا منہج سنن، اخبار اور آراء صحابہ و تابعین، بالخصوص ابراہیم نخعی کی آرا کو فقہی ابواب کے مطابق بیان کرنے پر قائم ہے۔ کتاب لآثار میں بیان کردہ احادیث میں سے کچھ مسند ہیں، کچھ مرسل، کچھ موقوف اور کچھ مقطوع۔ امام محمد ان احادیث و اخبار کو صرف بیان کر دینے پر اکتفا نہیں کرتے، بلکہ جو رائے اختیار کرتے ہیں یا جس کی مخالفت کرتے ہیں، اس سے بھی آگاہ کرتے ہیں۔ کتاب لآثار کی اس لحاظ سے بڑی قدر و قیمت ہے کہ اس کتاب سے احادیث اور آثار صحابہ و تابعین سے امام ابوحنیفہ کی آگاہی کے بارے میں معلوم ہوتا ہے۔ نیز اس سے امام ابوحنیفہ کے ان کثیر شیوخ کا پتہ چلتا ہے جن سے اس جلیل القدر امام نے روایت کی ہے۔ امام ابوحنیفہ کے حوالے سے کتاب لآثار ایک علمی دستاویز ہے جو احادیث و آثار کے بارے میں ان کی وسیع معرفت کی آئینہ دار ہے۔“

وجمع الامام محمد السنن والاعخبار الماثورة التي كانت لدى اهل العراق في كتابه الاثار وقد رواه عن ابي حنيفة ومنهج محمد في هذا الكتاب يقوم على ايراد السنن والاعخبار وآراء الصحابة والتابعين وبخاصة ابراهيم النخعي طوعا للتبويب الفقهي والاحاديث في الآثار منها المسند والمرسل والمرفوع والموقوف والمقطوع، ولا يكتفي محمد بذكر هذه الاحاديث والاعخبار دون ان ينبه على الراي الذي ياخذ به او يخالفه ولكتاب الآثار قيمة علمية من حيث دلالة على مقدار اطلاع ابي حنيفة على الاحاديث وآثار الصحابة والتابعين، وايضا على كثرة الشيوخ الذين روى عنهم هذا الامام الجليل كتاب الآثار بالنسبة لابي حنيفة وثيقة

علمیہ توثیق معرفتہ الواسعہ
بالاحادیث والَاخبار (۴۸)

الموطا للشیبانی:

الموطا بنیادی طور ان روایات پر مبنی ہے جو امام محمد نے اپنے استاذ امام مالک سے روایت کی ہیں۔ امام صاحب نے ان مرویات کے علاوہ کچھ مزید روایات بھی اس میں درج کی ہیں جن کی تعداد مولانا عبدالحی لکھنوی کے بیان کے مطابق ۱۷۵ ہے، جبکہ الدکتور محمد الدسوقی نے اس سے اختلاف کیا ہے اور کہا ہے کہ ایسی روایات کی تعداد ۱۰۰ ہے۔^(۴۹) مزید برآں امام صاحب نے اس کتاب میں امام مالک کی مرویات درج کرنے پر اکتفا نہیں کی، بلکہ اپنی تعلیقات اور تزیین و تجزیہ کے ذریعے سے اس میں فقہی آرا کے تقابلی مطالعہ کا رنگ پیدا کرنے کی بھی کوشش کی ہے۔ بدیہی طور پر ان کا رجحان عمومی طور پر فقہی مسائل میں اہل عراق کی آرا کو ترجیح دینے کی طرف ہے جن کو وہ دلائل کی رو سے راجح سمجھتے ہیں۔ یوں احناف کے منہج استدلال میں احادیث و آثار کی مرکزیت کے پہلو سے 'الموطا' غیر معمولی قدر و قیمت کی حامل ہے اور اس حوالے سے ائمہ احناف کے طرز فکر اور رجحان کے نمایاں پہلوؤں پر روشنی ڈالتی ہے۔

الموطا کے منہج تصنیف پر روشنی ڈالتے ہوئے الدکتور محمد الدسوقی لکھتے ہیں:

(۴۸) "الامام محمد بن الحسن الشیبانی واثروہ فی الفقہ الاسلامی" ص ۱۶۶، ۱۶۷

(۴۹) عبدالحی لکھنوی، مقدمہ "موطا الامام مالک" ۱۴۱/۱

اس پہلو سے اہل علم کے مابین اختلاف رائے پایا جاتا ہے کہ آیا 'الموطا' کو امام مالک کی موطا کی ایک روایت قرار دینا چاہیے یا امام محمد کی ایک مستقل بالذات تصنیف کا درجہ دینا چاہیے۔ عمومی طور پر اہل علم نے اسے امام مالک کی موطا ہی کی ایک روایت شمار کیا ہے، تاہم بعض اہل علم متعدد قرائن و شواہد کی بنا پر یہ نقطہ نظر رکھتے ہیں کہ امام محمد کی یہ کتاب درحقیقت امام مالک کی موطا کے مقابلے میں ایک متوازی تالیف کا درجہ رکھتی ہے جس میں امام مالک کی فقہی آرا کے برعکس اہل کوفہ کی آرا کو ترجیح دینا پیش نظر ہے۔ (دیکھیے نذیر حمدان، "الموطات للامام مالک"، ص ۹۵-۹۹)

محمد لم یرو ما سمع من مالک
فحسب، فقد اضاف الی ما
سمعه روایات اخری غیر روایات
مالک و خصوصاً روایات بعض
علماء الحجاز و اهل العراق،
و کثیراً ما یعلق برایہ مخالفاً او
موافقاً لمالک او غیرہ معبراً عن
ذلك بقوله: وبه ناخذ، وعلیه
عمل الامة، وهو الصحیح، وهو
الظاهر و تعلیقات محمد
تمتاز بالدقة و الایجاز کما تنای
عن العصبية و لهذا کان لا
یوافق ابا حنیفة فی بعض آرائه
و یأخذ برای مالک او غیرہ من
فقهاء المدينة (۵۰)

”امام محمد نے صرف امام مالک سے روایت
کردہ احادیث کو بیان کرنے پر ہی اکتفا نہیں
کی، بلکہ روایات مالک کے ساتھ دیگر
روایات، بالخصوص علمائے حجاز و عراق سے
سماعت کردہ روایات کا بھی اس میں اضافہ کر
دیا ہے۔ بیشتر اوقات وہ زیر بحث مسئلے پر امام
مالک کی رائے کے حق میں یا اس کے خلاف
ان الفاظ سے اپنا تبصرہ بھی درج کرتے ہیں
کہ ”ہم اسی کو اختیار کرتے ہیں، اسی پر امت کا
عمل ہے، یہی صحیح ہے، یہی ظاہر ہے۔“.....
امام محمد کے تبصروں میں دقت نظر اور اختصار کے
ساتھ ساتھ بے تعصبی نمایاں ہوتی ہے یہی وجہ
ہے کہ وہ اپنی بعض آرا میں امام ابوحنیفہ سے
اختلاف کرتے ہوئے امام مالک یا دیگر
فقہائے مدینہ کی رائے اختیار کر لیتے ہیں۔“

کتاب الاصل للشیبانی

امام محمد کی یہ کتاب ”المبسوط“ کے نام سے بھی معروف ہے اور ان کی جملہ تصانیف میں سب
سے زیادہ مفصل اور مبسوط تصنیف ہے۔ امام محمد نے اس تصنیف میں فقہی مسائل سے متعلق امام
ابوحنیفہ کے ساتھ اپنے مذاکروں کی روداد نقل کی ہے اور زیر بحث مسئلے سے متعلق ائمہ احناف کے
باہمی اختلافات اور ان کے دلائل کا بھی ذکر کیا ہے۔

کتاب کا اصل موضوع احادیث و آثار کی روایت نہیں، بلکہ قیاسی و استنباطی مسائل سے متعلق

(۵۰) ”الامام محمد بن الحسن الشیبانی و اثره فی الفقه الاسلامی“، ص ۱۷۱

امام ابوحنیفہ کے فتوؤں کی علمی تفہیم ہے۔ اس کے باوجود کتاب میں مرفوع احادیث، صحابہ کے فتاویٰ اور تابعین کے آثار کا ایک بڑا ذخیرہ منقول ہے جن کی تعداد بعض تحقیقات کے مطابق سولہ سو (۱۶۰۰) سے متجاوز ہے۔ (۵۱)

الحجة علی اهل المدينة:

امام محمدؒ کی یہ تصنیف امام ابو یوسف کی 'الرد علی سیر الاوزاعی' کی طرز کی ہے اور اس میں وسیع تر دائرے میں فقہی مسائل و مباحث سے متعلق فقہائے عراق اور فقہائے حجاز کی آرا کا موازنہ کیا گیا اور اس ضمن میں اہل مدینہ کے موقف اور استدلال کی کمزوری کو واضح کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔ استدلال و استنباط میں روایات کی مرکزیت اور اہمیت کے مسلم ہونے کا جو نکتہ ائمہ احناف کی باقی تصانیف سے واضح طور پر سامنے آتا ہے، 'الحجة علی اهل المدينة' میں بھی اسی قوت کے ساتھ دکھائی دیتا ہے، بلکہ اہل مدینہ کے موقف پر تنقید کرتے ہوئے امام محمدؒ نے بے شمار مقامات پر بنیادی نکتہ ہی یہ اٹھایا ہے کہ اہل مدینہ ایک مسئلے میں احادیث اور صحابہ کے آثار و اقوال خود نقل کرنے کے باوجود ان سے متعارض رائے اختیار کر لیتے اور متعلقہ روایات کو نظر انداز کر دیتے ہیں۔

الدكتور محمد السوقي لکھتے ہیں:

ويقوم منهج هذا الكتاب على
ذکر رای ابی حنیفہ فی صدر
کل باب، یلیہ رای اهل المدينة
وادلته، ثم یناقش محمد هؤلاء ان
کان رایهم لدیه یحتاج الی
مناقشة، وهو فی حوارہ العلمی
یعمد علی العقل والنقل، یسوق

”اس کتاب کا منہج یہ ہے کہ ہر باب کے آغاز
میں امام ابوحنیفہؒ کی رائے بیان کی جاتی ہے۔
اس کے بعد اہل مدینہ کی رائے اور ان کے
دلائل کا بیان ہوتا ہے۔ پھر اگر ان کی رائے
مناقشہ و مکالمہ کی متقاضی ہو تو امام محمدؒ ان کا تجزیہ
بھی کرتے ہیں۔ وہ اپنے علمی مکالمے کی بنیاد
عقل و نقل پر رکھتے ہیں اور منطقی دلائل پیش

(۵۱) کتاب سے متعلق تاریخی معلومات کے لیے الدكتور السوقي کی کتاب کے علاوہ دیکھیے: کتاب الاصل
للشیبانی پر مقدمہ التحقیق از الدكتور محمد بوینو کالن۔

الحجة المنطقية ويورد بعدها الآثار والاخبار التي تدعمها، ومع قيام هذه المناقشة على العقل والنقل فانها كانت تتسم احيانا بشيء من الحدة، يبدو ذلك في اتهام اهل المدينة بعدم التدقيق مثل قوله في الرد عليهم في ذهابهم بوجوب مسح الخفين ظاهرهما واسفلهما: ”وكيف قال هذا اهل المدينة فما نعلم اخدا يبصر شيئا يتكلم بهذا“، ولا جدال في ان العبارة الاخيرة تحمل مسحة من العنف في المناقشة، كذلك تبدو هذه الحجة في اتهامهم بالتناقض في آرائهم لانهم يجهلون الآثار او يعرفونها ولا يعملون بها، وايضا يجهلون آراء فقهاءهم التي كان محمد يستدل بها في بعض الاحيان (۵۲)

کرنے کے بعد اس کی تائید میں آثار و اخبار بھی درج کرتے ہیں۔ اس علمی مکالمے کے عقل و نقل پر مبنی ہونے کے باوجود کبھی کبھی اس گرمی بھی پیدا ہو جاتی ہے۔ مثلاً وہ اہل مدینہ کو گہرا غور و فکر نہ کرنے کا الزام دیتے ہیں، چنانچہ اہل مدینہ کے اس مسلک کا رد کرتے ہوئے کہ موزوں پر ان کے اوپر اور نیچے سے مسح کرنا واجب ہے، فرماتے ہیں کہ اہل مدینہ نے یہ بات کیسے کہی؟ ہمیں نہیں معلوم کہ کوئی شخص جو ذرا سی بصیرت رکھتا ہو، وہ ایسی بات کیسے کر سکتا ہے۔ بلاشبہ یہ آخری عبارت مناقشہ و مکالمہ میں سختی اور شدت کا تاثر لیے ہوئے ہے۔

اسی طرح اہل مدینہ پر ان کی آرا میں تناقض پائے جانے کے اعتراض میں بھی یہ سختی نظر آتی ہے، جس کی وجہ (ان کی رائے میں یہ ہے) کہ وہ آثار سے ناواقف ہیں یا آثار کو جانتے تو ہیں مگر ان پر عمل نہیں کرتے۔ نیز وہ اپنے فقہاء کی ان آرا سے بے خبر ہوتے ہیں جن سے امام محمد بعض اوقات استدلال کرتے ہیں۔“

مزید لکھتے ہیں:

(۵۲) ”الامام محمد بن الحسن الشيباني واثره في الفقه الاسلامي“، ص ۱۷۲

———— فقہائے احناف اور فہم حدیث ۶۱ ———

و بعد کتاب الحجۃ اکثر کتب
 محمد الفقہیۃ اشتمالا علی
 الاحادیث والایخبار مع صغر
 حجمہ بالنسبۃ للاصل، وذلك
 ان منہج تالیف هذا الكتاب
 كان يفرض علیہ الاكثار من
 الاحادیث والایخبار دون اهتمام
 بتفريع المسائل، فهو فی
 مناقشته لاهل المدينة كان
 يحاول ان يثبت لهم ان اهل
 العراق لا يقلون عنهم معرفة
 بالسنن والآثار ان لم يكونوا
 اكثر معرفة بهاء، ولذا كان فی
 مناقشته يشير الى الاحتجاج
 بالاحادیث وانه يعرف الكثير
 منها وان اهل المدينة لا يعرفون
 الآثار او يعرفونها ویترونها وان
 ظنوا غير ذلك، فهو مثلا يقول
 فی باب المرور بین یدی
 المصلی: "ولو اردنا ان نحتج
 علیهم باحادیث كثيرة من
 الاحادیث فی هذا ونحوه
 لاحتجنا بها علیهم ولكن

"حجم کے لحاظ سے چھوٹی ہونے کے باوجود
 امام محمد کی فقہی کتب میں سے کتاب الحج سب
 سے زیادہ احادیث و آثار کی حامل شمار ہوتی
 ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اس کتاب کی غرض
 تالیف کا تقاضا تھا کہ امام صاحب تفریح مسائل
 کے اہتمام کے بجائے کثرت سے احادیث
 و آثار نقل کرتے۔ چنانچہ اہل مدینہ کے ساتھ
 بحث و مناظرہ میں وہ ان کے سامنے یہ ثابت
 کرنے کی کوشش کرتے ہیں کہ اہل عراق
 معرفت سنن و آثار میں ان سے زیادہ نہیں تو کم
 بھی نہیں ہیں، اس لیے وہ بحث و مباحثہ کے
 دوران میں احادیث کو بطور دلیل پیش کرتے
 اور اس بات کی طرف اشارہ کرتے ہیں کہ وہ
 احادیث کے ایک بڑے ذخیرے کا علم رکھتے
 ہیں، جبکہ اہل مدینہ آثار کا علم ہی نہیں رکھتے یا
 پھر جان بوجھ کر انہیں ترک کر دیتے ہیں۔ مثلاً
 نمازی کے آگے سے گزرنے کے مسئلہ میں
 امام موصوف فرماتے ہیں کہ "اگر ہم چاہیں تو
 اس مسئلے میں وارد ہونے والی بہت سی احادیث
 کے ذریعے سے ان کے خلاف حجت قائم کر
 سکتے ہیں، لیکن انہی کی بیان کردہ احادیث کو بطور
 دلیل پیش کرنا ان پر حجت قائم کرنے میں زیادہ
 موثر ہے۔"

احتجاجنا باحادیثہم اوجب فی
الحجة علیہم“ ویقول فی باب
المسح علی الخفین: ”الآثار فی
المسح للمقیم یوما وليلة
وللمسافر ثلاثة ایام ولیالیها
کثیرة معروفة، وما کنت اظن
احدا ممن نظر فی الفقه یشکل
علیه الآثار فی هذا“ فهذه
النصوص ونحوها وردت فی
مواطن عديدة من الحجة وهی
فی ما اری تعبر عن احساس
محمد نحو الرد علی الزعم
الشائع لدی اهل الحجاز بان
بضاعة اهل العراق من الحدیث
قليلة وانهم یفرطون فی استعمال
الرأی، لهذا اشتمل کتاب
الحجة علی طائفة من الاحادیث
والاخبار تکاد تتساوی مع ما
ذکره محمد فی کتاب الآثار (۵۳)

باب المسح علی الخفین میں امام موصوف
فرماتے ہیں کہ ”مقیم کے لیے ایک دن رات
اور مسافر کے لیے تین دن رات مسح کرنے
کے بارے میں بہت سے مشہور و معروف آثار
ہیں۔ میں نہیں سمجھتا کہ جو شخص بھی فقہ پر نظر
رکھتا ہے، اس کے لیے اس مسئلے میں آثار کا
معاملہ مشتبہ ہو سکتا ہے۔“

یہ اور اس قسم کی نصوص کتاب الحجہ میں متعدد
مقامات پر آئی ہیں۔ جہاں تک میں سمجھتا
ہوں، یہ عبارات اہل حجاز کے ہاں عام اس
بے بنیاد دعوے کے جواب میں امام محمد کے
احساسات کی ترجمان ہیں کہ اہل عراق
حدیث کے معاملے میں کم مایہ ہیں اور رائے
کے استعمال میں حد سے تجاوز کرتے ہیں۔ اسی
بنا پر کتاب الحجہ احادیث و اخبار کے اتنے
بڑے حصے پر مشتمل ہے جو کتاب الآثار میں
امام موصوف کی بیان کردہ احادیث و روایات
کے تقریباً مساوی ہے۔“

روایات و آثار سے اعتنا کے ایک اور پہلو پر روشنی ڈالتے ہوئے الدکتور بشریٰ نے لکھا ہے:
اعتنی الاسام محمد بعلم

(۵۳) ”الامام محمد بن الحسن الشیبانی و اثره فی الفقه الاسلامی“، ص ۲۷۷

الرجال عناية خاصة فاهتم بنقد الاسانيد والتفتيش عن رجالها لما للرواية من اهمية في نقل الاحاديث وتبليغ الآثار، ثم ان ثمره عناية الاسام محمد بن الحسن بالاسانيد ونقدها تجلت بالخصوص في مسألة الترجيح حيث ينظر في رجال الاسناد بدقة وتفحص لمعرفة مدى نقتهم وصحة سماعهم لترجيح الرواية او ردّها (۵۳)

مرکوز کی ہے اور اسانید کی نقد و جرح اور ان کے راویوں کے حالات کی تحقیق کا اہتمام کیا ہے، کیونکہ احادیث کو نقل کرنے اور آثار کو آگے پہنچانے میں راویوں کی بڑی اہمیت ہے۔ اسانید اور ان کی چھان پھنگ کے حوالے سے امام محمد کے خاص اہتمام کا ثمرہ وہاں ظاہر ہوتا ہے جہاں دقت نظر اور تفحص کے ساتھ سند کے راویوں کے حالات پر غور کیا جاتا ہے تاکہ روایت کو قابل ترجیح یا قابل رد قرار دینے کے لیے یہ معلوم کیا جاسکے کہ راویوں کا پایہ اعتبار کیا ہے اور کیا ان کا سماع ثابت ہے یا نہیں۔“

السیر الکبیر والسیر الصغیر

یہ دونوں کتابیں جنگ اور مابعد جنگ کے احکام سے متعلق ہیں اور فقہی نقطہ نظر سے بلند پایہ اور عالمی شہرت کی حامل تصانیف ہونے کے ساتھ ساتھ موضوع سے متعلق نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشادات اور فیصلوں اور عہد صحابہ و تابعین کی جنگوں میں سامنے آنے والے فقہی نظائر کا بھی ایک جامع اور قیمتی ذخیرہ اپنے اندر سموئے ہوئے ہیں۔

الدکتور محمد الدسوقی نے اس پہلو کو واضح کرتے ہوئے لکھا ہے:

وفي کتابی السیر الصغیر والکبیر ”السیر الکبیر اور السیر الصغیر، دونوں کتابوں جملہ من الاحادیث والآثار لا باس بها، وقد اسلفت انه نسب الی الاوزاعی انه قال لما نظر فی فی

میں احادیث و آثار کا بہت سا مواد ایسا ہے ہے۔ میں پہلے بیان کر چکا ہوں کہ امام اوزاعیؒ کی طرف یہ بات منسوب ہے کہ جب انھوں

(۵۳) ”معالم الفکر الاصولی قبل الامام الشافعی“، حوالہ سابق

فقہائے احناف اور فقہ حدیث ۶۳ ———

السير الكبير: "لولا ما ضمنه من الاحاديث لقلت انه يضع العلم من عند نفسه"، و اذا كنت قد انتهيت الى ان الاوزاعي لم يطلع على السير الكبير وان ما نسب اليه غير صحيح فانه يظل له قيمته في الدلالة على معرفة محمد بالاحاديث وانه ضمن هذا الكتاب طائفة كثيرة منها ان محمدا روى في كتابيه نحو خمسمائة اثر اغلبها احاديث (۵۵)

نے السیر الکبیر دیکھی تو یہ تبصرہ کیا کہ "اگر امام محمد اس میں احادیث درج نہ کرتے تو میں کہتا کہ وہ اپنے پاس سے علم کی باتیں وضع کر لیتے ہیں۔" میں اس نتیجے پر پہنچا ہوں کہ امام اوزاعی نے یہ کتاب نہیں دیکھی تھی اور اس قول کی نسبت ان کی طرف صحیح نہیں ہے، تاہم اس بات پر دلالت کرنے میں اس قول کی قدر و قیمت برقرار رہتی ہے کہ امام محمد کو احادیث کی معرفت حاصل تھی اور انہوں نے اس میں احادیث کا ایک بہت بڑا ذخیرہ جمع کر دیا۔

..... امام محمد نے اپنی ان دونوں کتابوں میں تقریباً پانچ صد آثار روایت کیے ہیں جن کی غالب تعداد احادیث پر مشتمل ہے۔"

الدكتور بشرى الشقوري لکھتی ہیں:

وقد اعتمد الشيباني في ذلك كله على القرآن والاحاديث التي قيلت في مغازي الرسول على اثر حوادث معينة وقعت وعلى الاحكام التي وقعت اثناء حروب المسلمين وفتوحهم كما اعمل القياس في احايين

"ان تمام مسائل کے بیان میں شیبانی نے قرآن مجید پر اور ان احادیث پر انحصار کیا ہے جو عہد نبوی کی جنگوں میں رونما ہونے والے متعین واقعات کے موقع پر کہی گئیں۔ اسی طرح ان احکام پر بنیاد رکھی گئی ہے جو مسلمانوں کی جنگوں اور فتوحات کے دوران میں پیش آئے۔ اس کے ساتھ ساتھ انہوں نے بہت

(۵۵) "الامام محمد بن الحسن الشيباني واثره في الفقه الاسلامي"، ص ۲۷۷، ۲۷۸

سے مقامات پر قیاس سے بھی کام لیا ہے۔“

ائمہ احناف کی مذکورہ تمام تصانیف پر ایک طائرانہ نگاہ ڈالنے سے بھی یہ واضح ہو جاتا ہے کہ ان کے فقہی طرز فکر میں احادیث و آثار نہایت بنیادی اہمیت رکھتے ہیں، بلکہ یہ کہنا بے جا نہ ہوگا کہ احناف کے علمی استدلال بنیادی طور پر احادیث و آثار ہی سے عبارت ہیں۔ ان کے ہاں احادیث اور رائے و قیاس کے باہمی تعلق کی نوعیت وہی ہے جو جمہور صحابہ و تابعین کے ہاں مسلم ہے، جبکہ اجتہاد و استنباط میں آثار سے گریز کرنے، ان کو اہمیت نہ دینے یا رائے اور قیاس کو ان پر ترجیح دینے کی کوئی ادنی جھلک بھی اس پورے مواد میں دکھائی نہیں دیتی۔

جلیل القدر حنفی اصولی فخر الاسلام بزدوی نے اس حوالے سے امام محمد کا قول نقل کیا ہے کہ:

لا یستقیم الحدیث الا بالرای
ولا یستقیم الراي الا بالحدیث
حتى ان من لا یحسن الحدیث
او علم الحدیث ولا یحسن
الرای فلا یصلح للقضاء والفتوی
وقد ملا کتبہ من الحدیث (۵۷)

”امام محمد نے ادب القاضی میں فرمایا ہے کہ نہ تو حدیث کو رائے کے بغیر صحیح طور پر سمجھا جاسکتا ہے اور نہ حدیث کے بغیر محض رائے درست ہو سکتی ہے۔ چنانچہ جو شخص حدیث یا علم حدیث کو اچھی طرح نہ جانتا ہو اور رائے پر بھی مہارت نہ رکھتا ہو، وہ قاضی یا مفتی بننے کا اہل نہیں۔ امام محمد نے اپنی کتابوں کو احادیث سے بھر دیا ہے۔“

الاستاذ ابو زہرہ لکھتے ہیں:

بین یدی القاری کتاب الآثار
لابی یوسف و کتاب الآثار
لمحمد رضی اللہ عنہما، وان

”ابو یوسف کی کتاب آثار اور محمد رضی اللہ عنہما کی کتاب آثار قاری کے سامنے ہیں۔ ان دونوں کتابوں پر ایک سرسری نظر ڈالنے سے ہی

(۵۶) ”معالم الفکر الاصولی قبل الامام الشافعی“، حوالہ سابق

(۵۷) ”کنز الوصول الی معرفة الاصول“، ۵/۱۱

نظرة عاجلة لهذين الكتابين قاری کو معلوم ہو جاتا ہے کہ ابوحنیفہ کیسے اخبار تری القاری کیف کان ابوحنیفہ آحاد کو قبول کرتے، انھیں روایت کرتے اور ان یقبل احادیث الآحاد ویرویہا پر اپنی فقہ کی بنیاد رکھتے تھے۔ وہ ان کے الفاظ کو ویبسی فقہہ علیہا، یاخذ بنصہا لے کر ان کے اندر سے احکام کی علتیں مستنبط ویستخرج علل الاحکام من کرتے تھے اور پھر اس پر قیاس کرتے تھے۔“
بین ثنائہا ثم یقیس علیہا (۵۸)

مولانا محمد حنیف ندوی نے اسی نکتے کو واضح کرتے ہوئے لکھا ہے:

”امام محمد سے دو طرح کی کتابیں منقول ہیں: ایک جو ظاہر الروایۃ سے منسوب ہیں جیسے مبسوط، الجامع الکبیر، الجامع الصغیر، کتاب السیر الکبیر، کتاب السیر الصغیر اور الزیادات۔ دوسرے نوادر، جیسے کتاب الامالی یا کیسانیات وغیرہ اور ان سب میں اپنے مسلک کی تائید میں احادیث و آثار ہی کو پیش کیا گیا ہے۔“ (۵۹)

مذکورہ بحث کا حاصل یہ ہے کہ ائمہ احناف کے منہج اجتہاد اور ان کے علمی مآخذ میں احادیث و آثار کو بنیادی اہمیت حاصل ہے اور امام ابوحنیفہ کے براہ راست تلامذہ کی تصنیف کردہ کتب میں استدلال و استنباط کی اصل بنیاد احادیث و آثار ہی پر رکھی گئی ہے۔ ان تصانیف کے مواد اور طرز استدلال کا جائزہ لینے سے یہ حقیقت واضح طور پر سامنے آتی ہے کہ احادیث و آثار کی اہمیت کے ضمن میں احناف اور ائمہ حدیث کے نقطہ نظر میں اصولی طور پر کوئی فرق نہیں اور ائمہ حدیث کی طرح فقہائے احناف کے ہاں بھی روایات و آثار کو اجتہاد و استنباط کا بنیادی ماخذ تسلیم کرتے ہیں۔

(۵۸) ”ابو حنیفہ: حیاتہ وعصرہ، آراؤہ وفقہہ“، ص ۲۷۵

(۵۹) ”مسئلہ اجتہاد“، ص ۶۱۔

احادیث کو قیاس پر ترجیح دینے کے نظائر

فقہائے احناف کے منہج اجتہاد پر اٹھائے جانے والے اعتراضات میں سے رائے اور قیاس کو احادیث و آثار پر فوقیت دینے کا اعتراض، جیسا کہ عرض کیا گیا، سب سے اہم اور نمایاں ہے اور ان کے معاصرین میں یہ تاثر عام ملتا ہے کہ اہل عراق کے ہاں احادیث و آثار کے مقابلے میں رائے اور قیاس کو ترجیح دینے کی ایک عمومی روش پائی جاتی ہے۔

تاہم ائمہ احناف کے منہج استدلال کے براہ راست مطالعہ سے اس تاثر کی تائید نہیں ہوتی، کیونکہ حدیث و سنت کی اہمیت اور مقام مرتبہ اور رائے و قیاس کے مقابلے میں اس کے مقدم ہونے کے ضمن میں نہ صرف یہ کہ ائمہ احناف سے واضح، صریح اور غیر مبہم تصریحات منقول ہیں، بلکہ ان کے اصول اجتہاد میں بھی اس بنیادی رجحان کی جھلک بے حد نمایاں طور پر دیکھی جاسکتی ہے۔ اس خیال یا تاثر کی کوئی تائید ائمہ احناف کے اپنے موقف اور منہج اجتہاد سے نہیں ہوتی کہ وہ قابل اطمینان روایات کے مقابلے میں رائے اور قیاس کو زیادہ اہمیت دیتے ہیں یا یہ کہ ان کے ہاں روایات کو نظر انداز کرنے کا رجحان پایا جاتا ہے۔ اس کے برعکس فقہی مسائل پر بحث کے دوران میں فقہائے احناف کے ہاں اس اصول کی تصریحات جا بجا ملتی ہیں کہ کسی مسئلے میں حدیث اور اثر کے ہوتے ہوئے رائے اور قیاس کی نہ کوئی گنجائش ہے اور نہ ضرورت۔ مثال کے طور پر زندہ جانور کو ادھار فروخت کرنے کی بحث میں امام محمد لکھتے ہیں:

قد جاء ت في عدم جواز بيع
الحيوان نسيئة آثار كثيرة لا
يحتاج معها الى نظر وقياس (٦٠)
اسی طرح ایک اور بحث میں لکھتے ہیں:

والآثار في ذلك اكثر من ان
يحتاج فيها الى رأي (٦١)
”اس مسئلے میں آثار اتنی کثرت سے مروی
ہیں کہ رائے کی طرف رجوع کی ضرورت ہی
پیش نہیں آتی۔“

سرخسی نے اس ضمن میں احناف کے فقہی اصول کی وضاحت یوں کی ہے:

ان القياس لا يصلح معارضا
للخبر الواحد عندنا ولهذا اخذنا
بالخبر الواحد الموجب
للوضوء عند القهقهة في الصلاة
وتركنا القياس به وابو حنيفة اخذ
بخبر الواحد في الوضوء بنبيذ
التمر وترك القياس به (٦٢)
”ہمارے نزدیک قیاس خبر واحد کے معارض
نہیں ہو سکتا۔ اسی لیے ہم نے اس خبر واحد کو
اختیار کیا ہے جو نماز میں قہقہہ لگانے پر وضو کو
واجب کرتی ہے، جبکہ قیاس کو ترک کر دیا ہے۔
اسی طرح امام ابو حنیفہ نے کھجور کی بنیذ سے وضو
کرنے کے متعلق خبر واحد کو اختیار کیا ہے جبکہ
قیاس کو چھوڑ دیا ہے۔“

ائمہ احناف کے ہاں رائے اور قیاس کو احادیث و آثار کے مقابلے میں ترجیح حاصل ہونے
کے نروٹنے یا الزام کی تردید اس حقیقت سے بھی ہوتی ہے کہ ان کی آرائیں جا بجا ایسی مثالیں
موجود ہیں جہاں وہ اپنے طے شدہ اصول کے مطابق کسی مسئلے میں رائے اور قیاس کو حدیث یا کسی
صحابی کے فتوے کے پیش نظر ترک کرتے ہوئے اپنی رائے کی بنیاد ماثور روایات و اقوال پر رکھتے

(٦٠) ”الحجة على اهل المدينة“ ٢/٢٨١، ٢٨٢

(٦١) نفس المصدر، ٣/٣١٠

(٦٢) ”اصول السرخسی“ ١٠/١٣٣، ١٣٥

ہیں اور اس بات کی باقاعدہ تصریح کرتے ہیں کہ ان کے فہم کے مطابق اس مسئلے میں قیاس کا تقاضا تو یہ تھا، لیکن انھوں نے حدیث یا کسی صحابی کے فتوے کے پیش نظر قیاس کو ترک کر دیا ہے اور حدیث پر اپنی رائے کی بنیاد رکھی ہے۔

ذیل کی سطور میں فقہ حنفی کی اہمات کتب سے اس نوعیت کی چند اہم مثالوں کی مدد سے احناف کے ہاں اس اصول کی اہمیت اور اس کے دائرہ انطباق کی وسعت کو واضح کرنے کی کوشش کی جائے گی:

۱۔ امام ابوحنیفہ کی مشہور رائے ہے کہ نماز کی حالت میں ہنسنے سے نماز کے ساتھ ساتھ وضو بھی ٹوٹ جاتا ہے۔ امام محمد نے اس ضمن میں امام صاحب کے ساتھ اپنا درج ذیل مکالمہ نقل کیا ہے:

قلت: لم كان الضحك عندك
هكذا والضحك والكلام في
القياس سواء؟ قال: اجل ولكني
اخذت في الضحك بالانثر الذي
جاء عن رسول الله صلى الله
عليه وسلم (۶۳)

”میں نے پوچھا کہ آپ کے نزدیک ہنسنے کا حکم یہ کیوں ہے، جبکہ قیاس کے اعتبار سے ہنسنے اور کلام کرنے کا حکم ایک ہونا چاہیے (یعنی جیسے نماز میں کلام کرنے سے وضو نہیں ٹوٹتا، اسی طرح ہنسنے سے بھی وضو نہیں ٹوٹنا چاہیے)۔ امام صاحب نے کہا کہ ہاں، لیکن میں نے ہنسنے کے معاملے میں اس حدیث کو اختیار کیا ہے جو نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے۔“

امام محمد نے بھی اس ضمن میں یہی استدلال پیش کیا ہے۔ لکھتے ہیں:

لولا ما جاء من الآثار كان
القياس على ما قال اهل المدينة
ولكن لا قياس مع انثر وليس
ينبغي الا ان ينقاد للآثار (۶۳)

”اگر روایات منقول نہ ہوتیں تو قیاس کا تقاضا وہی تھا جو اہل مدینہ کہتے ہیں، لیکن روایت کے ہوتے ہوئے قیاس کی کوئی حیثیت نہیں اور احادیث کے سامنے سر تسلیم خم

کردینا ہی مناسب طریقہ ہے۔“

۲۔ روزے کی حالت میں بھول کر کھاپی لینے سے قضا کے واجب ہونے کے مسئلے میں لکھتے ہیں:
ان هذا لا ينبغي ان يوخذ
بالرأى للآثار التي جاءت مما لا
يقدر على رده احد وقال ابو
حنيفة: لولا ما جاء في هذا من
الآثار لامرت بالقضاء (۶۵)
”اس معاملے میں قیاس پر عمل کرنا روا نہیں،
کیونکہ ایسی روایات منقول ہیں جن کو کوئی بھی
شخص رو نہیں کر سکتا۔ امام ابوحنیفہ نے کہا ہے
کہ اگر اس مسئلے سے متعلق احادیث مروی نہ
ہوتیں تو میں (قیاس کی رو سے) روزہ قضا
کرنے کو لازم قرار دیتا۔“

۳۔ امام ابوحنیفہ کی رائے یہ تھی کہ اگر کپڑے پر منی لگ جائے تو خشک ہونے کے بعد اسے
کھرچ کر صاف کر دینا کافی ہے، لیکن خون یا پاخانے وغیرہ کو رگڑ کر صاف کرنا کافی نہیں، بلکہ
اسے دھونا ہوگا۔ امام محمد نے اس ضمن میں امام ابوحنیفہ کے ساتھ اپنا مکالمہ یوں نقل کیا ہے:

قلت: فان اصاب الثوب دم او
عذرة فحكها؟ قال: لا يجزيه ذلك،
قلت: من اين اختلفا؟ قال: هما
في القياس سواء غير انه جاء في
المنى اثر فاخذنا به (۶۶)
”میں نے پوچھا کہ اگر کپڑے کو خون یا پاخانہ
لگ جائے اور آدمی اسے رگڑ کر صاف کر دے
تو؟ امام ابوحنیفہ نے کہا کہ اس سے کپڑا پاک
نہیں ہوگا۔ میں نے پوچھا کہ منی اور خون وغیرہ
کے حکم میں یہ فرق کیوں ہے؟ امام صاحب نے
کہا کہ قیاس کی رو سے تو ان دونوں کا حکم ایک
ہی ہے، لیکن منی کے متعلق ایک روایت آئی
ہے، اس لیے ہم نے اس کو اختیار کیا ہے۔“

(۶۴) ”الحجة على اهل المدينة“، ۲۰۴/۱

(۶۵) نفس المصدر، ۳۹۲/۱

(۶۶) ”كتاب الاصل“، ۷۶/۱

۴۔ امام ابوحنیفہ کی رائے یہ ہے کہ اگر آدمی نماز کی حالت میں جان بوجھ کر وضو توڑ دے تو اسے نئے سرے سے نماز ادا کرنی ہوگی، جبکہ اگر بلا ارادہ و اختیار ایسا ہو جائے تو وہ جتنی نماز پڑھ چکا ہو، اس کو شمار کرتے ہوئے وضو کرنے کے بعد باقی ماندہ نماز ادا کر لے۔ امام محمد اس ضمن میں لکھتے ہیں:

قلت: ولم یکون علیہ فی العمد ان یتقبل ولا یکون فی ما سبقہ ولم یملکہ؟ قال: لان الاثر والسنة جاء فی ما سبقہ ان یتوضا ویبني علی ما مضى (۶۷)

”میں نے پوچھا کہ عمد وضو توڑنے کی صورت میں اس پر کیوں لازم ہے کہ وہ نئے سرے سے نماز ادا کرے جبکہ بلا اختیار وضو ٹوٹنے کی صورت میں ایسا کیوں ضروری نہیں؟ امام ابوحنیفہ نے کہا کہ کیونکہ بلا اختیار وضو ٹوٹ جانے کی صورت میں حدیث اور سنت وارد ہوئی ہے کہ وہ وضو کرنے کے باقی ماندہ نماز ادا کر لے۔“

۵۔ امام ابوحنیفہ کی رائے یہ ہے کہ اگر دو آدمی مل کر ایک آدمی کا ہاتھ کاٹ دیں تو قصاص میں ان دونوں کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا، بلکہ ان دونوں سے مشترکہ طور پر دیت وصول کی جائے گی۔ امام محمد اس ضمن میں احناف کے استدلال کو واضح کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

ولا یقطع یدان بید واحدة ولیس هذا كالنفس واذا اجتمع رجلان علی قطع ید رجل عمدا كانت علیہما الدية فی اسوالہما وكذلك العینان والرجلان ولولا الاثر والسنة لم یقتل اثنان بواحد فاخذنا فی النفس بما جاء من الاثر والسنة

”ایک ہاتھ کے بدلے میں دو ہاتھ نہیں کاٹے جائیں گے۔ اس کا حکم انسانی جان سے مختلف ہے۔ اگر دو آدمی مل کر جان بوجھ کر ایک آدمی کا ہاتھ کاٹ دیں تو اس کی دیت ان دونوں کے مال سے (مشترکہ طور پر) وصول کی جائے گی۔ یہی حکم دونوں آنکھوں اور دونوں پاؤں کا ہے۔ اگر حدیث اور سنت نہ ہو تو (قیاس کی رو سے) ایک آدمی کے بدلے

واخذنا فی ما دون النفس
بالتقیاس (۶۸)

میں دو آدمیوں کو بھی قتل نہیں کیا جانا چاہیے۔
چنانچہ ہم نے انسانی جان کے معاملے میں اس
بات کو اختیار کیا ہے جو حدیث و سنت میں وارد
ہوئی ہے، جبکہ جان سے کم تر (یعنی اعضاء) کے
نقصان کی صورت میں قیاس پر عمل کیا ہے۔“

۶۔ ’اعتدی‘ (تم عدت گزارو) کے الفاظ سے واقع ہونے والی طلاق کے ضمن میں امام
ابوحنیفہ سے منقول ہے کہ انھوں نے کہا:

القیاس فی قولہ اعتدی ان
یکون بائنا وانما اتبعنا الاثر
وکذا قال ابو یوسف: القیاس ان
یکون بائنا وانما ترکنا القیاس
لحدیث جابر رضی اللہ عنہ (۶۹)

”اعتدی کہنے سے قیاس تو یہ چاہتا ہے
کہ طلاق بائن واقع ہو، لیکن ہم حدیث کی
اتباع کرتے ہیں۔ امام ابو یوسف نے بھی یہی
کہا ہے کہ قیاس کا تقاضا تو یہ ہے کہ طلاق بائن
واقع ہو، لیکن ہم نے قیاس کو جابر رضی اللہ عنہ
کی نقل کردہ حدیث کی بنا پر چھوڑ دیا ہے۔“

۷۔ سرخسی نے نکاح کے ایجاب کے جواب میں نکاح کا لفظ بولے بغیر قبول کرنے سے نکاح
کے منعقد ہو جانے کے ضمن میں امام ابو یوسف کی امالی سے ایک اقتباس ان الفاظ میں نقل کیا ہے:

قال: انما ترکنا القیاس فی النکاح
للسنة وهو ما حدثنی ابو اسحاق
الشیبانی عن الحکم ان بلالا
رضی اللہ عنہ خطب الی قوم
فابوا ان یزوجوه فقال: لو لا ان

”نکاح کے مسئلے میں ہم نے قیاس کو سنت کی
وجہ سے ترک کیا ہے۔ حکم نے نقل کیا ہے کہ
بلال رضی اللہ عنہ نے ایک گھر والوں کو نکاح کا
پیغام دیا تو انھوں نے انکار کر دیا۔ بلال نے کہا
کہ اگر مجھے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے تم

(۶۸) ”کتاب الاصل“، ۴/۴۴۰

(۶۹) الکاسانی، ”بدائع الصنائع“، ۳/۱۱۲

رسول اللہ اسرنی ان اخطب
لوگوں کو نکاح کا پیغام دینے کے لیے نہ کہا ہوتا
الیکم ما فعلت فقالوا قد
تو میں ایسا نہ کرتا۔ اس پر انہوں نے کہا کہ تم
ملکت (۷۰)
مالک ہو گئے ہو۔“

۸۔ ابن المنذر نے نقل کیا ہے کہ:

وقد زعم يعقوب ان القياس في
الجرح السائل والمستحاضة ان
لا تتوضأ، قال: ولكن ان كنا
القياس للاثر (۷۱)
”يعقوب (ابو يوسف) نے کہا کہ رستے
ہوئے زخم اور استحاضہ کی صورت میں قیاس کا
تقاضا تو یہ ہے کہ وضو نہ کیا جائے، لیکن ہم نے
حدیث کی وجہ سے قیاس کو ترک کر دیا ہے۔“

۹۔ خطیب بغدادی نے امام زفر کا یہ قول نقل کیا ہے کہ:

انما نأخذ بالرأى ما لم يجيء
الاثر، فاذا جاء الاثر تركنا
الرأى (۷۲)
”ہم رائے کو اس وقت اختیار کرتے ہیں
جب اس معاملے میں کوئی اثر وارد نہ ہو۔ جب
اثر آجائے تو ہم رائے کو ترک کر دیتے ہیں۔“

بعد کے فقہائے احناف کے ہاں بھی اس اصول کے استعمال کی مثالیں کثرت سے ملتی ہیں۔

چنانچہ دیکھیے:

۱۰۔ امام ابو بکر الجصاص ایسی مچھلی کے متعلق جو طبعی موت مر کر پانی کے اوپر تیرنے لگے، لکھتے ہیں:
هذا هو القياس في السمك لما
لم ينجح في صحة ذكاته الى
سفع الدم الا ان انا تركنا القياس
للاثار السی ذكرنا وس اصلنا
”مچھلی کے بارے میں قیاس کا تقاضا یہی
ہے (کہ وہ حلال سمجھی جائے)، کیونکہ وہ ذبح
ہونے کے لیے خون بہانے کی محتاج نہیں،
تاہم اس قیاس کو ہم نے ان روایات کی بنیاد پر

(۷۰) ”المصوط“، ۹۸/۵

(۷۱) ”الاورسط في السنن والاجماع والاختلاف“، ۱۶۳/۱

(۷۲) ”الفقيه والمتفقه“، ۵۱۰/۱

تخصیص القیاس بالآثار (۷۳) ترک کر دیا ہے جو ہم نے نقل کی ہیں اور ہمارا

اصول یہ ہے کہ احادیث کی بنیاد پر قیاس کی

تخصیص کر دی جاتی ہے۔“

۱۱۔ امام سرخسی قے کے ناقض وضو ہونے کے مسئلے کے تحت لکھتے ہیں:

ان القیاس ان القلس لا یکون ”قیاس کا تقاضا تو یہ ہے کہ قے سے وضو نہ

حدثا ولکننا ترکنا القیاس ٹوٹے، لیکن ہم نے منہ بھر کرتے آنے کی

عند ملء الفم بالآثار (۷۴) صورت میں روایات کی وجہ سے اس قیاس کو

ترک کر دیا ہے۔“

۱۲۔ غیر مسلموں کو زکوٰۃ دینے کے مسئلے کے تحت سرخسی نے لکھا ہے:

والقیاس ان یجوز صرف الزکاة ”قیاس تو یہ چاہتا ہے کہ غیر مسلموں کو زکوٰۃ

الیہم انما ترکنا القیاس فیہ دینا جائز ہو، لیکن ہم نے اس قیاس کو نص کی

بالتص وهو قوله لمعاذ: خذها من وجہ سے چھوڑ دیا ہے۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے

اغنیائہم وردھا فی فقرائہم (۷۵) معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ سے فرمایا کہ زکوٰۃ

مسلمانوں کے مال داروں سے لو اور انھی کے

فقر کو واپس لوٹا دو۔“

۱۳۔ بیت اللہ کا طواف کرتے ہوئے رکن یمانی اور رکن حجر اسود کو چھونے کے بیان میں لکھتے ہیں:

القیاس ینفی استلام الرکن لان ”قیاس تو کسی بھی کونے کو چھونے کی نفی کرتا

ذلک لیس من تعظیم البقعة ہے، کیونکہ ایسا کرنا اس جگہ کی تعظیم کا طریقہ

کسائر المواضع من البیت ولکننا نہیں، جیسا کہ بیت اللہ کے باقی سارے حصوں

(۷۳) ”احکام القرآن“ ۱۳۷/۱،

(۷۴) ”المبسوط“ ۱۹۵/۱،

(۷۵) نفس المصدر، ۱۱۱/۳

ترکنا القیاس فی الحجر بفعل بھی نہیں چھو جاتا، لیکن حجر اسود کے بارے
رسول اللہ صلی اللہ علیہ میں ہم نے اس قیاس کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ
وسلم (۷۶) کے عمل کی وجہ سے چھوڑ دیا ہے۔“

۱۴۔ کسی عورت کی شرم گاہ کو شہوت کی حالت میں دیکھنے سے اس کی ماں اور بیٹی کے اس شخص پر
حرام ہو جانے کی توجیہ سرخسی نے یوں کی ہے:

تثبت به الحرمة عندنا استحسانا ”یہ حرمت ہمارے نزدیک استحساناً ثابت
وفی القیاس لا تثبت ولکننا ہوتی ہے۔ قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ حرمت ثابت
ترکنا القیاس بحدیث ام ہانئ رضی اللہ تعالیٰ عنہا (۷۷)
رضی اللہ تعالیٰ عنہا (۷۷) عنہا کی حدیث کی وجہ سے ترک کر دیا ہے۔“

۱۵۔ باپ کے اپنی نابالغ بیٹی کا نکاح کرنے کی صورت میں بلوغت کے بعد لڑکی کو نکاح رد
کرنے کا اختیار حاصل نہ ہونے کی وجہ بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

فی القیاس یشبث لها الخیار ”قیاس کی رو سے لڑکی کو اختیار ملنا چاہیے،
ولکننا نقول ترکنا القیاس لیکن ہم کہتے ہیں کہ ہم نے اس قیاس کو
للحدیث (۷۸) حدیث کی وجہ سے چھوڑ دیا ہے۔“

۱۶۔ اگر ایک شخص اپنے اور ایک دوسرے شخص کے مشترکہ غلام میں سے اپنے حصے کو آزاد کر
دے تو آزاد کنندہ کے مال دار ہونے کی صورت میں اس پر غلام کے باقی ماندہ حصے کی ادائیگی
واجب ہونے کی وضاحت کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

والقیاس فیہ احد الشیئین : اما ”اس صورت میں قیاس کا مقتضایا تو یہ ہے
وجوب الضمان علی المعتق کہ آزاد کنندہ مال دار ہو یا تنگ دست، اس پر

(۷۶) ”المسوط“، ۵۶/۴

(۷۷) نفس المصدر، ۲۳۱/۴

(۷۸) نفس المصدر، ۲۳۶/۴

— خفی منج اجتہاد میں احادیث و آثار کی اہمیت —

موسرا کان او معسرا او
القیاس ایجب علی المعتق
ضمان بحال ولکنا تر کنا
القیاسین للآثار (۷۹)
ضمان واجب ہو اور یا یہ کہ اس پر سرے سے کسی
حال میں بھی ضمان واجب نہ ہو، لیکن ہم نے
ان دونوں قیاسوں کو روایات کی وجہ سے چھوڑ
دیا ہے۔“

۱۷۔ کفار اگر مسلمانوں کا مال چھین کر لے جائیں اور پھر مسلمان جنگ کے بعد ان سے دوبارہ
وہ مال، غنیمت کے طور پر واپس حاصل کر لیں تو اس صورت میں اصل مالکوں کو اپنا مال بغیر
معاوضے کے واپس لینے کا حق ہوگا یا نہیں؟ اس ضمن میں سرخسی لکھتے ہیں:

ان القیاس ایكون للمالك
القديم حق الاخذ بعد زوال
ملكه بتمام الاحراز وانما
ترکنا القیاس بالسنة (۸۰)
”قیاس یہ ہے کہ پرانے مالک کو اس کا مال
کفار کے قبضے میں چلے جانے کے بعد اس کی
ملکیت ختم ہو جانے کی وجہ سے مال واپس لینے
کا حق نہ ہو، لیکن ہم نے سنت کی وجہ سے اس
قیاس کو ترک کر دیا ہے۔“

۱۸۔ جن معاملات کی اطلاع صرف خواتین کو ہو سکتی ہے، ان میں تنہا خاتون کی گواہی قبول
کرنے کے مسئلے کے تحت سرخسی نے لکھا ہے:

ان الاصل ان لا شهادة للنساء
فانهن ناقصات العقل والدين
..... فلا تكون شهادتهن علی
الانفراد حجة تامة لذلك ولکنا
ترکنا القیاس فی ما لا یطلع علیه
الرجال بالآثر (۸۱)
”اصل تو یہی ہے کہ عورتوں کی گواہی کا اعتبار
نہ کیا جائے، کیونکہ وہ عقل اور دین کے لحاظ سے
ناقص ہیں، اس لیے تنہا عورتوں کی گواہی کو مکمل
حجت نہیں ہونا چاہیے، تاہم جن امور کی اطلاع
مردوں کو نہیں ہو سکتی، ان میں ہم نے حدیث کی
بنیاد پر اس قیاس کو چھوڑ دیا ہے۔“

(۷۹) ”المبسوط“، ۱۰۹/۷

(۸۰) نفس المصدر، ۷۱۰، ۷۰/۷۱

(۸۱) نفس المصدر، ۱۶، ۱۷۰/۱۶

— فقہائے احناف اور فہم حدیث ۷۷ —

— حنفی منہج اجتہاد میں احادیث و آثار کی اہمیت —

۱۹۔ دیت میں اونٹوں کی قیمت کو معیار قرار دینے کے ضمن میں لکھتے ہیں:

ثم لا مدخل للبقر والغنم في قيمة المتلفات اصلا فهي بمنزلة الدور والعبيد والسجوارى وهكذا كان ينبغي ان لا تدخل الابل الا ان الآثار اشتهرت فيه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فتركنا القياس بذلك في الابل خاصة (۸۲)

”تلف شدہ چیزوں کی قیمت میں گایوں اور بکریوں کا اصلاً کوئی اعتبار نہیں۔ یہ تو ایسے ہی ہیں جیسے گھر، غلام اور لونڈیاں۔ اسی طرح اونٹوں کا بھی اس معاملے میں کوئی اعتبار نہیں ہونا چاہیے تھا، لیکن اس کے متعلق رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے شہرت کے ساتھ روایات منقول ہیں، چنانچہ ہم نے خاص اونٹوں کے معاملے میں اس قیاس کو ترک کر دیا ہے۔“

۲۰۔ ماں کے پیٹ میں موجود بچے کو اگر بلاک کر دیا جائے تو اس کی دیت کا مسئلہ بیان کرتے

ہوئے سرخسی نے لکھا ہے:

ثم القياس في الجنين احد شيئين: اما ان لا يجب فيه شيء لانه لم تعرف حياته او القياس ان يجب كمال الدية ولكننا تركنا القياس بالسنة (۸۳)

”جنین کے معاملے میں قیاس کا تقاضا یا تو یہ ہے کہ اس میں کچھ بھی واجب نہ ہو کیونکہ اس کا زندہ ہونا یقینی نہیں اور یا یہ کہ اس میں پوری دیت واجب ہو، لیکن ہم نے سنت کی وجہ سے قیاس کو چھوڑ دیا ہے۔“

۲۱۔ وراثت میں ثانی کے حصہ دار ہونے کے مسئلے کے ضمن میں سرخسی نے لکھا ہے:

ان الادلاء بالانثى لا يكون سببا لاستحقاق فريضة المدلى به بحال كبنات الاخوات وبنات البنات الا اننا تركنا هذا القياس

”کسی عورت کے ساتھ رشتہ داری کی وجہ سے اس عورت (کی غیر موجودگی میں) اس کے حصے کا مستحق قرار پانا کسی حال میں درست نہیں، جیسا کہ بہنوں کی بیٹیاں اور بیٹیوں کی بیٹیاں

(۸۲) ”الميسوط“، ۹۳/۲۶

(۸۳) نفس المصدر، ۱۰۶، ۱۰۵/۲۶

_____ حنفی منہج اجتہاد میں احادیث و آثار کی اہمیت _____

فی حق الجادات بالسنة (۸۴) (ان کی غیر موجودگی میں ان کے حصے کی وارث نہیں بنتیں)، لیکن نانوں کے معاملے میں ہم نے سنت کی وجہ سے قیاس کو ترک کر دیا ہے۔“

۲۲۔ کاسانی نے مکہ کی زمین کے خراجی ہونے کی بحث میں لکھا ہے:

وكان القياس ان تكون مكة خراجية لانها فتحت عنوة وقهرا وتركت على اهلها ولم تقسمه لكننا تركنا القياس بفعل النبي صلى الله عليه وسلم حيث لم يضع عليها الخراج (۸۵) ”قیاس کا مقتضا تو یہ تھا کہ مکہ کی زمین خراجی ہو، کیونکہ اسے جبراً فتح کیا گیا اور تقسیم کرنے کے بجائے اہل مکہ کے پاس ہی رہے، باگیا، لیکن ہم نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے عمل کی وجہ سے قیاس کو ترک کر دیا کیونکہ آپ نے مکہ کی زمین پر خراج عائد نہیں کیا۔“

۲۳۔ ایک جانور کی قربانی کے سات آدمیوں کی طرف سے کافی ہونے کی وضاحت میں

کاسانی لکھتے ہیں:

ان القياس يابى جوازها عن اكثر من واحد لما ذكرنا ان القربة في الذبح وانه فعل واحد لا يتجزا الكنا تركنا القياس بالخبر المقتضى للجواز عن سبعة مطلقا (۸۶) ”قیاس تو ایک سے زیادہ اشخاص کی طرف سے ایک جانور کی قربانی کی نفی کرتا ہے۔ کیونکہ (قربانی میں) تقرب جانور کو ذبح کرنے میں ہے اور جانور کو ایک ہی مرتبہ ذبح کیا جاتا ہے جس میں حصہ داری نہیں ہو سکتی۔ لیکن ہم نے اس قیاس کو اس حدیث کی بنا پر ترک کر دیا ہے جو سات آدمیوں کی طرف سے ایک جانور کی قربانی کے جواز پر دلالت کرتی ہے۔“

(۸۴) ”المبسوط“، ۱۸۳/۲۹

(۸۵) ”بدائع الصنائع“، ۵۸/۲

(۸۶) نفس المصدر، ۷۰/۵

_____ فقہائے حنفیہ اور فہم حدیث ۷۹ _____

آثار صحابہ کو قیاس پر ترجیح دینے کی مثالیں

رائے اور قیاس پر آثار کو ترجیح دینے کا یہ رجحان امام ابو حنیفہ اور ان کے تلامذہ کے ہاں صرف نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشادات کے حوالے سے نہیں، بلکہ صحابہ کے اقوال کے حوالے سے بھی ملتا ہے۔ امام کرخی، اس ضمن میں امام ابو یوسف کے منہج کو واضح کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

کثیرا مساری لابی یوسف فی
اضعاف مسالۃ یقول: القیاس کذا
الانی ترکته للآثر وذلك الاثر قول
الصحابی لا یعرف عن غیره من
نظرائه خلافه، فهذا بدل من قوله
دلالة بینة علی انه کان یری تقلید
الصحابی اذا لم یعلم خلافه من
اهل عصره اولی من القیاس (۸۷)

”امام ابو یوسف کے ہاں میں کثرت سے
ایسی مثالیں دیکھتا ہوں کہ وہ کسی مسئلے پر بحث
کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ قیاس کا تقاضا تو یہ
تھا، لیکن میں نے اسے اثر کی وجہ سے چھوڑ دیا
ہے اور وہ اثر صحابی کا ایسا قول ہوتا ہے جس
میں ان کے ہم مرتبہ صحابہ کا کوئی اختلاف
معروف نہ ہو۔ امام ابو یوسف کا یہ قول واضح
طور پر اس پر دلالت کرتا ہے کہ اگر صحابی کے ہم
عصر لوگوں میں سے کسی کا اس کی رائے سے
اختلاف معلوم نہ ہو تو اس کی رائے کی اتباع،

(۸۷) "الفصول فی الاصول" ۳/۳۶۱

قیاس کے مقابلے میں زیادہ قابل ترجیح ہے۔“
 اس ضمن میں قیاس کے مقابلے میں آثار کو ترجیح دینے کی مثالیں ملاحظہ فرمائیے:
 ۱۔ امام ابوحنیفہ کلبی کیے اور ناک میں پانی ڈالے بغیر وضو کو مکمل سمجھتے ہیں، لیکن غسل کو مکمل نہیں سمجھتے اور اس طرح ادھورے غسل کے ساتھ پڑھی جانے والی نماز کو واجب الاعداء قرار دیتے ہیں۔ امام محمد نے اس حوالے سے امام صاحب کے ساتھ اپنا سوال و جواب ان الفاظ میں نقل کیا ہے:

قال: اما ما كان في الوضوء فصلاته تامة، واما ما كان في غسل الجنابة او طهر حيض فانه يتمضمض ويستنشق ويعيد الصلاة، قلت: من اين اختلفا؟ قال: هما في القياس سواء، الا انا ندع القياس للثائر الذي جاء عن ابن عباس رضي الله عنهما^(۸۸)

”امام ابوحنیفہ نے کہا کہ اگر وضو میں ایسا کیا تو آدمی کی (اس وضو سے پڑھی جانے والی) نماز مکمل سمجھی جائے گی، لیکن اگر جنابت کے غسل میں یا حیض کے بعد کیے جانے والے غسل میں (کلبی کیے اور ناک میں پانی ڈالے بغیر نماز ادا کر لی تو) اسے کلبی کرنے اور ناک میں پانی ڈالنے کے بعد نماز دوبارہ ادا کرنی ہوگی۔ میں نے پوچھا کہ وضو اور غسل کے حکم میں اس فرق کی کیا وجہ ہے؟ امام صاحب نے کہا کہ قیاس کی رو سے تو ان دونوں کا حکم ایک ہی ہے، لیکن ہم اس اثر کی وجہ سے جو عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے منقول ہے، قیاس کو ترک کر دیتے ہیں۔“

۲۔ اسلامی ریاست کے غیر مسلم شہریوں کے لیے آپس میں شراب اور خنزیر وغیرہ کی فروخت کے جواز کے حوالے سے امام محمد نے امام ابوحنیفہ کا یہ قول نقل کیا ہے کہ:

فاما الخمر والخنزير فاني اجيز ”جہاں تک شراب اور خنزیر کا تعلق ہے تو

بیعہا بین اهل الذمة لانها
اموال اهل الذمة استحسن
ذلك وادع القياس فيه من قبل
الاثر الذي جاء في نحو من ذلك
عن عمر (۱/۸۹)

میں اہل ذمہ کے لیے آپس میں ان چیزوں کی
خرید و فروخت کو جائز قرار دیتا ہوں کیونکہ یہ
اہل ذمہ کے اموال ہیں۔ اس معاملے میں،
میں استحسان سے کام لیتا ہوں اور قیاس کو چھوڑ
دیتا ہوں، کیونکہ اس کے متعلق عمر رضی اللہ عنہ
سے ایک اثر مروی ہے۔“

۳۔ امام صاحب کی رائے یہ تھی کہ اگر امام اور مقتدی کے مابین دیوار دیوار حاکم ہو تو مقتدی کی
نماز درست ہوگی، لیکن اگر درمیان میں کوئی نہریا گزرگاہ ہو تو نماز درست نہیں ہوگی۔ دوسری
صورت میں نماز درست نہ ہونے کی وجہ انہوں نے یہ بیان کی ہے کہ:

لانه قد جاء الاثر في ذلك انه
من كان بينه وبين الامام نهر او
طريق فليس معه (۲/۸۹)

”کیونکہ اس معاملے میں اثر وارد ہوا ہے کہ
اگر امام اور مقتدی کے مابین نہریا گزرگاہ ہو تو
وہ امام کے ساتھ شمار نہیں ہوگا۔“

۴۔ امام ابو یوسف فرماتے ہیں کہ اگر امام یا اس کا مقرر کردہ حاکم کسی شخص کو چوری کرتے یا
شراب پیتے یا زنا کرتے دیکھے تو اس کے لیے روانہ نہیں کہ وہ اس پر اپنے ذاتی مشاہدے کی بنیاد پر حد
قائم کرے، جب تک کہ اس کے پاس یہ بات گواہوں کی گواہی سے ثابت نہ ہو جائے:

وهذا استحسان لما بلغنا في
ذلك من الاثر، فاما القياس فانه
يمضى ذلك عليه ولكن بلغنا
نحو من ذلك عن ابي بكر وعمر
رضي الله عنهما (۹۰)

”یہ رائے استحسان پر مبنی ہے، کیونکہ اس
معاملے میں روایات ہم تک پہنچی ہیں۔ قیاس کا
تقاضا تو یہ تھا کہ حاکم اپنے مشاہدے کی بنیاد پر
سزا نافذ کر دے، لیکن ہمیں ابو بکر اور عمر رضی اللہ
عنہ سے وہی رائے پہنچی ہے (جو ذکر کی گئی)۔“

(۱/۸۹) ”کتاب الاصل“، ۲۰۷/۵

(۲/۸۹) نفس المصدر، ۱۸۹/۱، ۱۹۰

(۹۰) ”کتاب الخراج“، ص ۱۷۸

۵۔ حالت احرام میں کسی شخص کے کسی دوسرے شخص کو شکار کی طرف راہ نمائی کرنے پر جزا کے واجب ہونے کی دلیل بیان کرتے ہوئے سرخسی لکھتے ہیں:

”قیاس کی رو سے تو راہ نمائی کرنے والے پر
 جزا لازم نہیں، کیونکہ جزا شکار کو قتل کرنے سے
 واجب ہوتی ہے جبکہ راہ نمائی کرنے میں قتل
 کرنے کا معنی نہیں پایا جاتا، لیکن ہم نے صحابہ
 کے اتفاق کی وجہ سے قیاس کو چھوڑ دیا ہے۔“

وفی القیاس لا جزاء علی الدال
 لان الجزاء واجب بقتل
 الصيد والدلالة لیست فی
 معنی القتل الا انا ترکنا
 القیاس باتفاق الصحابة (۹۱)

۶۔ جو شخص پیدل چل کر بیت اللہ جانے کی منت مانے اور پھر اسے پورا نہ کر سکے، اس پر حج یا عمرہ لازم ہونے کے ضمن میں استدلال کرتے ہوئے سرخسی نے لکھا ہے:

”از روئے قیاس ایسے شخص پر کچھ بھی لازم
 نہیں، لیکن ہم نے علی رضی اللہ عنہ کے اثر کی بنا
 پر اس قیاس کو چھوڑ دیا ہے۔“

وفی القیاس لا شیء علیہ
 ولکننا ترکنا القیاس بحدیث
 علی رضی اللہ عنہ (۹۲)

۷۔ میاں بیوی کے اکٹھے مرتد ہو جانے سے ان کے نکاح کے نہ ٹوٹنے کے ضمن میں سرخسی نے یوں استدلال کیا ہے:

”قیاس یہ چاہتا ہے کہ ان دونوں کے
 درمیان تفریق واقع ہو جائے، لیکن ہم نے
 صحابہ کے اتفاق کی وجہ سے قیاس کو چھوڑ دیا
 ہے، کیونکہ بنو حنیفہ مرتد ہو گئے تو ابو بکر رضی اللہ
 عنہ نے ان سے توبہ کے لیے کہا، لیکن انھیں
 نکاحوں کی تجدید کرنے کا حکم نہیں دیا۔“

وفی القیاس تقع الفرقة بینہما
 ولکننا ترکنا القیاس لاتفاق
 الصحابة فان بنی حنیفة ارتدوا
 بمنع الزکاة فاستتابہم ابو بکر
 رضی اللہ تعالیٰ عنہ ولم
 یامرہم بتجدید الانکحة (۹۳)

(۹۱) ”المبسوط“، ۸۹/۴

(۹۲) نفس المصدر ۱۳۴/۴

۸۔ شوہر کی طرف سے بیوی کو علیحدگی کا اختیار ملنے کے مسئلے پر بحث کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

واذا قال لامراته اختاری
فاختارت نفسها فی القیاس لا
یقع علیها شیء وان نوی
الطلاق ولكننا ترکنا القیاس
لآثار الصحابة (۹۳)

”اگر آدمی اپنی بیوی سے کہے کہ تم اپنے
متعلق فیصلہ کر لو اور وہ علیحدگی کا فیصلہ کر لے تو
قیاس کی رو سے بیوی پر کچھ بھی واقع نہیں ہوگا،
چاہے شوہر نے (یہ الفاظ کہتے ہوئے) طلاق
کی نیت کی ہو، لیکن ہم نے صحابہ کے آثار کی
بنیاد پر قیاس کو ترک کر دیا ہے۔“

۹۔ اسی مسئلے کے ایک اور پہلو کو واضح کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

ثم كان القیاس ان لا یبطل
خیارها بالقیام عن المجلس لان
التخییر من الزوج مطلق
والمطلق فی ما یحتمل التابید
متابید ولكننا ترکنا هذا القیاس
لآثار الصحابة رضی اللہ
عنہم (۹۵)

”پھر قیاس کا تقاضا تو یہ ہے کہ عورت کے
اس مجلس سے اٹھ جانے سے اس کا اختیار
باطل نہ ہو، کیونکہ شوہر نے اس کو اختیار مطلق
طور پر دیا ہے اور جہاں اختیار کو دوام پر محمول
کرنا ممکن ہو، وہاں مطلق دوام پر محمول ہوتا
ہے، لیکن ہم نے اس قیاس کو صحابہ کے آثار کی
وجہ سے ترک کر دیا ہے۔“

۱۰۔ اگر کوئی شخص کسی سے یوں کہے کہ تم اپنے باپ کے نہیں ہو تو اس پر قذف کی حد واجب
ہونے کی توجیہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

وفی القیاس لا حد علیہ لانه یجوز
ان لا یکون ثابت النسب من

”قیاس کی رو سے اس پر حد لازم نہیں، کیونکہ
یہ ممکن ہے کہ اس کی ماں کو زانیہ قرار دیے بغیر

(۹۳) ”المبسوط“، ۲۸/۵

(۹۴) نفس المصدر ۲۳۷/۶

(۹۵) نفس المصدر ۲۳۷/۶

ابیه من غیر ان تکون الام زانیة
بان کانت سوطوة بشبهة
ولدت فی عدة السوطء ولکنا
ترکنا هذا القیاس لحدیث بن
مسعود رضی اللہ عنہ حیث
قال: لا حد الا فی قذف محصنة
او نفی رجل عن ابیه (۹۶)

اس کا نسب اپنے باپ سے ثابت نہ ہو، مثلاً
اس کی ماں سے شہبے سے جماع کر لیا گیا ہو اور
اس نے عدت کے اندر اس بچے کو جنم دیا ہو۔
تاہم اس قیاس کو ہم نے ابن مسعود رضی اللہ عنہ
کے اس قول کی وجہ سے ترک کر دیا ہے کہ پاک
دامن عورت پر تہمت لگانے یا کسی کے باپ
سے اس کے نسب کی نفی کرنے پر حد لگے گی۔“

۱۱۔ اگر کوئی شخص کسی کے بھاگے ہوئے غلام کو پکڑ کر واپس لے آئے تو اسے اس کی اجرت ادا
کرنے کے متعلق سرخی لکھتے ہیں:

وفی القیاس لا جعل له لانه
تبرع بمنافعه فی رده علی مولاه
..... ولکنا ترکنا هذا القیاس
لاتفاق الصحابة رضی اللہ
عنہم (۹۷)

”قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ وہ اجرت کا حق دار
نہ ہو، کیونکہ اس نے غلام کو مالک کے پاس
واپس لانے کے لیے اپنی خدمات از خود پیش
کی ہیں، لیکن ہم نے صحابہ کے اتفاق کی وجہ
سے اس قیاس کو اختیار نہیں کیا۔“

۱۲۔ اگر کوئی شخص اس شرط پر کسی سے کپڑا خریدے کہ اگر اس نے تین دن تک قیمت ادا نہ کی تو
یہ سودا کا عدم سمجھا جائے گا تو امام زفر کی رائے میں ایسی بیع فاسد ہے۔ سرخی لکھتے ہیں:

البیع فاسد فی القیاس
ولکن ترکنا هذا القیاس
لحدیث ابن عمر رضی اللہ
تعالیٰ عنہما فانه باشر البیع بهذا

”قیاس کی رو سے یہ بیع فاسد ہے، لیکن ہم
نے اس قیاس کو ابن عمر رضی اللہ عنہما کے اثر کی
وجہ سے چھوڑ دیا ہے، کیونکہ انھوں نے یہ شرط
شرط لگا کر سودا کیا تھا۔ ہمارے نزدیک

(۹۶) ”المبسوط“ ۱۳۱/۹

(۹۷) نفس المصدر ۱۸/۱۱

الشرط وقول الواحد من فقهاء الصحابة رضوان الله تعالى عليهم
 فقہائے صحابہ میں سے کسی ایک کا فتویٰ بھی قیاس پر مقدم ہے۔“
 مقدم علی القیاس عندنا (۹۸)

۱۳۔ بائع اور مشتری کا بیع کی قیمت کے متعلق اختلاف ہو جائے تو دونوں کو حلف اٹھا کر بیع ختم کرنے کا حق دیا جاتا ہے۔ سرحسی اس کی وضاحت میں لکھتے ہیں:

وفی القیاس القول قول المشتري ولكن تركنا
 ”قیاس کی رو سے اس صورت میں خریدار کی بات کا اعتبار ہونا چاہیے، لیکن ہم نے سنت کی القیاس بالسنة (۹۹)
 وجہ سے قیاس کو چھوڑ دیا ہے۔“

۱۴۔ کئی افراد اہل کر ایک شخص کو قتل کر دیں تو ان سب پر قصاص لازم ہونے کے مسئلے کے تحت لکھتے ہیں:

القیاس فی النفس هكذا ان لا يستوفى المثني بالواحد
 ”جان کے معاملے میں بھی قیاس کا تقاضا یہی ہے کہ ایک کے بدلے میں دو آدمیوں سے
 ولكنا تركنا القیاس فی النفس قصاص نہ لیا جائے، لیکن ہم نے عمر رضی اللہ عنہ
 لحديث عمر رضی اللہ عنہ انه قتل سبعة من اهل صنعاء
 کے اس فیصلے کی وجہ سے اس قیاس کو ترک کر دیا ہے کہ انھوں نے صنعاء کے سات آدمیوں کو ایک
 بواحد (۱۰۰) آدمی کے قصاص میں قتل کر دیا۔“

۱۵۔ لڑکی کی پرورش کے ضمن میں ماں کے حق کے مسئلے میں کاسانی لکھتے ہیں:

ان القیاس ان تتوقت الحضانة بالبلوغ فی الغلام والجارية
 ”قیاس تو یہ ہے کہ لڑکے اور لڑکی، دونوں کی پرورش کی مدت ان کے بالغ ہونے کو ٹھہرایا

(۹۸) ”المبسوط“ ۲۱/۱۳

(۹۹) نفس المصدر ۳۵/۱۳

(۱۰۰) نفس المصدر ۱۲۷/۱۸

— حنفی منہج اجتہاد میں احادیث و آثار کی اہمیت —

جميعا..... الا انا تركنا القياس جائے، لیکن ہم نے لڑکے کے معاملے میں
فی الغلام باجماع الصحابة اس قیاس کو صحابہ کے اجماع کی وجہ سے چھوڑ
رضی اللہ عنہم (۱۰۱) دیا ہے۔“

(۱۰۱) ”بدائع الصنائع“ ۴۲/۳

— فقہائے احناف اور فہم حدیث ۸۷ —

احادیث و آثار کے خلاف آراء پر تنقید

ائمہ احناف نے نہ صرف یہ کہ کسی بھی معاملے میں وارد احادیث و آثار کے واجب الاتباع ہونے کی تصریح کی اور متعدد مسائل میں رائے اور قیاس کے برخلاف منقول روایات کو اختیار کیا ہے، بلکہ مخالف فقہی آراء پر تنقید کرتے ہوئے بھی ان کے ہاں اس نکتے کا ذکر کثرت سے ملتا ہے کہ مخالف فریق کا موقف زیر بحث مسئلے میں آثار و روایات کے ساتھ متعارض ہے۔ یہاں اس ضمن کی چند مثالوں کو درج کرنا مناسب ہوگا۔

۱۔ امام ابو یوسف ایک مسئلے کے ضمن میں خوارج کے موقف پر تنقید کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

واما الخوارج فانهم اخطاوا
المحجة وجعلوا قری عربیة
بمنزلة قری عجمیة ولم یاخذوا
بما اجتمع علیه اصحاب رسول
الله صلی الله علیه وسلم وقول
عمر وعلی، ومن اجتمع من
اصحاب رسول الله صلی الله
علیه وسلم هم احسن تاویلا

”خوارج تو راہ راست سے بھٹک گئے ہیں اور انھوں نے عرب کی بستیوں اور عجم کی بستیوں کا حکم یکساں قرار دیا ہے۔ انھوں نے اس رائے کو اختیار نہیں کیا جس پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابہ متفق ہیں اور جو عمر اور علی رضی اللہ عنہما کا قول ہے، حالانکہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے جو صحابہ (اس پر) متفق ہیں، ان کی تاویل اور توفیق خوارج کے مقابلے میں کہیں

— حنفی منہج اجتہاد میں احادیث و آثار کی اہمیت —

وتوفيقاً من الخوارج (۱۰۲) بہتر ہے۔“

۲۔ امام محمد نے امام مالک کا مسلک یہ نقل کیا ہے کہ وہ ایک عرصہ تک مقيم کے لیے موزوں پر مسح کے جواز کے قائل تھے، لیکن پھر انہوں نے اپنا موقف بدل لیا اور کہا کہ مقيم شخص موزوں پر مسح نہیں کر سکتا۔ (۱۰۳) اس پر تنقید کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

فہذہ آثارہم التی رووہا
وحملوہا ثم نقضوہا
برایہم (۱۰۴)
”یہ وہ روایات ہیں جو اہل مدینہ نے روایت
کی ہیں اور وہ ان کے حامل ہیں، لیکن پھر
انہوں نے اپنی رائے کی بنیاد پر ان آثار کو رد کر
دیا ہے۔“

الموطا میں لکھتے ہیں:

وعامة هذه الآثار التي روى
مالك في المسح انما هي في
المقيم، ثم قال: لا يمسح المقيم
على الخفين (۱۰۵)
”یہ روایات جو امام مالک نے نقل کی ہیں،
ان میں سے اکثر مقيم سے متعلق ہیں۔ اس کے
باوجود امام مالک نے کہا ہے کہ مقيم موزوں پر
مسح نہیں کر سکتا۔“

۳۔ امام محمد نے اہل مدینہ کا قول یہ نقل کیا ہے کہ موزوں پر مسح کرتے ہوئے آدمی کو پاؤں کے
نچلے حصے پر بھی مسح کرنا چاہیے۔ پھر فرماتے ہیں:

وكيف قال هذا اهل المدينة؟
فما نعلم احدا يبصر شيئا يتكلم
بمثل هذا، فقد جاء الحديث
”اہل مدینہ نے کیسے یہ بات کہہ دی؟ ہم
نہیں جانتے کہ کوئی بھی صاحب فہم اس طرح
کی بات کہہ سکتا ہے، کیونکہ عمر بن الخطاب رضی

(۱۰۲) ”کتاب الخراج“، ص ۵۹

(۱۰۳) ”الحجة على اهل المدينة“، ۱۰/۲۴

(۱۰۴) نفس المصدر، ۱/۳۴

(۱۰۵) ”الموطا“، ۱/۲۸۵

— فقہائے احناف اور فہم حدیث ۸۹ —

المعروف عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه انه قال: لو كان
 اللہ عنہ سے یہ معروف حدیث منقول ہے کہ
 انہوں نے کہا: اگر دین کی بنیاد رائے پر ہوتی تو
 السیدین بالرأی لكان مسح باطن
 پاؤں کے نچلا حصہ، اوپر والے حصے سے مسح
 الخفین اولى من ظاهرهما (۱۰۶) کرنے کا زیادہ حق دار تھا۔“

۴۔ نکیر سے وضو ٹوٹنے کے متعلق ابن عباس، عمر بن الخطاب اور سعید بن المسيب کے آثار کا حوالہ دے کر لکھتے ہیں:

فكيف تركت هذه الآثار ولم
 تترك الي مثلها؟..... فعجبا لمن
 زعم ان اهل المدينة يقولون
 بالآثار وهم يروونها ثم يتركونها
 عيانا الي غير اثر (۱۰۷)
 ”تو تم نے کیونکر ان آثار کو ترک کر دیا جبکہ
 مقابلے میں ان جیسے آثار بھی موجود نہیں؟ ان
 لوگوں پر تعجب ہے جو یہ کہتے ہیں کہ اہل مدینہ
 روایات پر عمل کرتے ہیں، حالانکہ وہ تو
 روایات کو نقل کرتے ہیں اور پھر کھلم کھلا ان کو
 چھوڑ کر ایسی بات اختیار کر لیتے ہیں جو کسی
 روایت میں بیان نہیں ہوئی۔“

۵۔ اقامت کہے جانے کے بعد نمازی کے آگے گزرنے کے جواز سے متعلق اہل مدینہ کے موقف پر تنقید کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

انما تركوا فيه الآثار واخذوا فيه
 بما استحسنا بما لم ياتوا فيه
 باثر ولا سنة (۱۰۸)
 ”اس مسئلے میں انہوں نے آثار کو ترک کر دیا
 ہے اور اپنے استحسان کو ترجیح دی ہے جس کے
 متعلق انہوں نے کوئی اثر یا سنت پیش نہیں کی۔“

۶۔ نماز میں سجدے سے اٹھتے ہوئے ہاتھوں سے سہارا لینے کے متعلق اہل مدینہ کے قول پر

(۱۰۶) ”الحجة على اهل المدينة“، ۳۶، ۳۵/۱

(۱۰۷) نفس المصدر ۶۸، ۶۷/۱

(۱۰۸) نفس المصدر ۲۲۲/۱

بر کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

السنة والآثار في هذا معروفة
مشهورة لا يحتاج معها الى نظر
قياس (۱۰۹)

”اس معاملے میں سنت اور روایات معروف
و مشہور ہیں جن کے ہوتے ہوئے رائے اور
قیاس کی کوئی ضرورت نہیں۔“

۷۔ مردے کو نہلانے کے متعلق اہل مدینہ کا قول یہ ہے کہ اس کا کوئی مخصوص طریقہ مقرر نہیں،
کسی بھی طریقے سے مردے کو غسل دیا جاسکتا ہے جس سے اس کا جسم پاک ہو جائے۔ امام محمد
پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

سبحان الله العظيم كيف لم
يعرف اهل المدينة غسل
الميت حتى قالوا فيه هذا القول
والآثار فيه كثيرة مبينة وغسل
الميت واضح في ایدی
الفقهاء (۱۱۰)

”سبحان اللہ العظیم۔ اہل مدینہ میت کو نہلانے
کے طریقے سے کیونکر ایسے ناواقف ہو سکتے ہیں
کہ انہوں نے یہ بات کہہ دی؟ اس مسئلے میں تو
روایات کثرت سے اور بڑی وضاحت سے
موجود ہیں اور فقہاء کے نزدیک میت کو نہلانے کا
طریقہ بے حد معلوم، معروف ہے۔“

۸۔ مرنے والے کی طرف سے اس کی وصیت پر حج کی قضا کرنے کے بارے میں لکھتے ہیں:

والآثار في هذا كثيرة وهذا
الامر المجتمع عليه لا اختلاف
بين الفقهاء فيه الا من قال براه
ونبذ الآثار خلف ظهره (۱۱۱)

”اس باب میں مروی روایات بہت ہی ہیں
اور یہ ایک متفق علیہ مسئلہ ہے جس کے بارے
میں فقہاء کے مابین کوئی اختلاف نہیں، سوائے
ان لوگوں کے جنہوں نے اپنی رائے کو اختیار
کیا اور روایات کو پس پشت پھینک دیا۔“

(۱۰۹) ”الحجة على اهل المدينة“ ۳۱۶/۱

(۱۱۰) نفس المصدر ۳۵۰/۱

(۱۱۱) نفس المصدر ۲۳۶/۲

— حنفی منہج اجتہاد میں احادیث و آثار کی اہمیت —

الموطا میں مرنے والے کی طرف سے حج کے جواز کے متعلق روایات نقل کر کے لکھا ہے:

وبهذا ناخذ، لا باس بالحج عن
المیت وقال مالك بن انس:
لا اری ان یحج احد عن احد (۱۱۳)
”ہم بھی اسی کے قائل ہیں۔ مرنے والے
کی طرف سے حج کرنے میں کوئی حرج نہیں،
جبکہ مالک بن انس نے کہا ہے کہ میری رائے
میں کوئی شخص کسی دوسرے کی طرف سے حج
نہیں کر سکتا۔“

(۱۱۳) ”الموطا“ ۲/۳۹۳

— فقہائے احناف اور فہم حدیث ۹۲ —

سیدنا ابو ہریرہؓ کی خلاف قیاس روایات کی بحث

سابقہ بحث کی روشنی میں ائمہ احناف کا یہ طرز فکر غیر مبہم طور پر ہمارے سامنے آجاتا ہے کہ وہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف کسی روایت کی نسبت قابل اطمینان طریقے سے ثابت ہو جانے کے بغیر مشروط طور پر اسے رائے اور قیاس کے مقابلے میں ترجیح دیتے ہیں اور ان کے اجتہادات میں ایسی مثالیں کثرت سے پائی جاتی ہیں جہاں وہ رائے اور قیاس کو اس لیے ترک کر دیتے ہیں کہ اس مسئلے میں قیاس کے تقاضے کے برعکس نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی کوئی حدیث یا کسی صحابی کا قول منقول ہے۔

البتہ بعض حنفی اصولیین نے قیاس کے مقابلے میں حدیث کو ترجیح دینے کے لیے یہ شرط عائد کی ہے کہ جس صحابی نے اس حدیث کو روایت کیا ہو، وہ فقیہ ہو۔ اگر راوی غیر فقیہ ہو اور اس کی نقل کردہ روایت من کل الوجوہ قیاس کے خلاف ہو تو اسے قبول نہیں کیا جائے گا۔ اس اصول کا انطباق عام طور پر سیدنا ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی نقل کردہ بعض روایات پر کیا جاتا ہے اور یہ قرار دیا جاتا ہے کہ ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ ایک غیر فقیہ راوی تھے، کیونکہ ان کی نقل کردہ بہت سی روایات کے، معنوی طور پر باعث اشکال ہونے کے باعث صحابہ و تابعین کے دور سے ہی ان پر تحفظات کا اظہار کیا جاتا رہا ہے۔ (۱۱۳)

(۱۱۳) "الفصول فی الاصول" ۱۲۷/۳-۱۲۹

سیدنا ابو ہریرہ کی مرویات سے متعلق سلف کے تحفظات و اعتراضات کو حافظ ابن عساکر نے "تساریخ

احناف کی اصول فقہ کی امہات کتب مثلاً بصاص کی الفصول، اصول السرخسی، اصول البرز دوی اور اصول الشاشی وغیرہ میں عموماً یہی بات کہی گئی ہے اور اس کی دلیل یہ دی گئی ہے کہ چونکہ صحابہ کے ہاں روایت بالمعنی کا طریقہ عام اور شائع تھا، اس لیے اگر کوئی ایسی حدیث ہمارے سامنے آئے جو من کل الوجہ قیاس کے، جو بذات خود ایک شرعی دلیل ہے، خلاف ہو تو صحابی کے غیر فقیہ ہونے کی صورت میں ظن غالب یہی ہے کہ اس نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی بات کو ٹھیک طور پر نہیں سمجھا اور تصورِ فہم کے باعث آپ کی طرف ایک ایسی بات منسوب کر دی ہے جسے قیاس کسی بھی پہلو سے قبول نہیں کرتا۔ سرخسی لکھتے ہیں:

”جب کسی روایت کے ماننے سے رائے کا
باب بالکل بند ہوتا ہو اور ہر پہلو سے واضح ہو
جائے کہ وہ قیاس صحیح کے مخالف ہے تو اس کو
چھوڑنا لازم ہے کیونکہ قیاس صحیح کا حجت ہونا
کتاب و سنت اور اجماع سے ثابت ہے تو جو
بات ہر پہلو سے قیاس صحیح کے خلاف ہوگی، وہ
در اصل کتاب و سنت اور اجماع کے خلاف
مخالف للكتاب والسنة
مخالفة للرأی فی ما روی
وتحققت الضرورة بكونه مخالفا
للقیاس الصحیح فلا بد من تركه،
لان كون القیاس الصحیح حجة
ثابت بالكتاب والسنة والایماع،
فما خالف القیاس الصحیح من
كل وجه فهو فی المعنی
مخالف للكتاب والسنة
المشهورة والایماع (۱۱۳)

مثال کے طور پر سیدنا ابو ہریرہؓ سے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد مروی ہے کہ:

دمشق“ میں ان کے تذکرے کے ذیل میں تفصیل سے نقل کیا ہے۔ اس کی بڑی وجہ ان کی کثرت روایت تھی اور بسا اوقات وہ غلط فہمی سے حدیث کو بالمعنی روایت کرتے ہوئے اس کا مفہوم بدل دیتے تھے۔ چنانچہ سیدہ عائشہ رضی اللہ عنہا نے بعض مواقع پر ان کو تنبیہ کرتے ہوئے فرمایا تھا کہ ابو ہریرہ! جب تم نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث روایت کرو تو خوب دیکھ بھال کر کیا کرو۔ (مسند احمد، مسند ابی ہریرہ، رقم ۱۰۵۳۹) مسلم میں خود سیدنا ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے منقول ہے کہ انھوں نے لوگوں سے مخاطب ہو کر کہا: ”الا، انکم تحدثون انی اکذب علی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم“۔ (مسلم)

من اشتری غنما مصراة فاحتلبها
فان رضیها امسکھا وان سخطها
ففی حلبتها صاع من تمر (۱۱۵)

”اگر کوئی شخص ایسی بکری خریدے جس کا
دودھ کئی دنوں سے نہیں دوا گیا تھا تو دودھ
دوہنے کے بعد اگر وہ اس کو رکھنے پر راضی ہو تو
درست ورنہ (جانور کو واپس کر دے اور)
استعمال شدہ دودھ کے عوض میں ایک صاع
کھجوریں دے دے۔“

سرنجی کہتے ہیں کہ یہ روایت ہر لحاظ سے قیاس صحیح کے مخالف ہے کیونکہ استعمال شدہ دودھ کے
تاوان کے طور پر یا تو اتنی ہی مقدار میں دودھ دینا چاہیے اور یا اس کے مساوی قیمت۔ ہر حالت
میں ایک صاع کھجوروں کا تاوان لازم کرنا غیر معقول اور خلاف قیاس ہے۔ (۱۱۶)

اس بحث کے حوالے سے ایک نکتہ تو یہ واضح رہنا چاہیے کہ یہ نقطہ نظر براہ راست ائمہ احناف سے
ثابت نہیں اور حنفی فقہاء و اصولیین کا ایک بڑا گروہ بھی اس سے اتفاق نہیں رکھتا۔ بالخصوص متاخرین
میں عمومی رائے یہی ہے کہ ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ ایک فقیہ اور مجتہد صحابی تھے، نیز یہ کہ بالفرض وہ فقیہ نہ
ہوں تو بھی راوی کے فقیہ یا غیر فقیہ ہونے کی بنیاد پر کسی روایت کو رد نہیں کیا جاسکتا۔ (۱۱۷)

دوسری بات یہ ہے کہ خلاف قیاس روایت کو قبول نہ کرنے والے گروہ کے نزدیک بھی اس کی
وجہ محض یہ نہیں کہ وہ کسی ایک پہلو سے خلاف قیاس ہے، بلکہ وہ اس کے ساتھ دو مزید شرطیں عائد
کتاب الملباس والزینة، باب اذا نخل فلیبد ابالیمن، رقم ۴۰۳۰) ”تم لوگ آپس میں یہ باتیں کرتے
ہو کہ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف غلط باتیں منسوب کرتا ہوں۔“

(۱۱۳) ”اصول السرخسی“ ۳۴۱/۱

(۱۱۵) بخاری، کتاب البیوع، باب النبی للبائع ان لا یخفل الا بل والبقر والغنم، رقم ۲۱۳۹

(۱۱۶) ”اصول السرخسی“ ۳۵۳/۱

(۱۱۷) تفصیل کے لیے دیکھیے: عبدالمجید الزکمانی، دراسات فی اصول الحدیث علی منهج الحنفیة، ص

۲۲۱-۲۲۳۔ ”علوم اثریث: اصول و مبادی“، افادات: شیخ الحدیث مولانا محمد سرفر از خان صفدر، مرتب: محمد عمار خان

ناصر۔ مشمولہ ماہنامہ الشریعہ، خصوصی اشاعت: ”افادات امام اہل سنت“ [۱]، اکتوبر ۲۰۱۴ء، ص ۵۷-۵۹

کرتے ہیں: ایک یہ کہ روایت من کل الوجوه خلاف قیاس ہو، یعنی کسی بھی پہلو سے اس کی کوئی قیاسی توجیہ ممکن نہ ہو اور دوسری یہ کہ اس روایت کو فقہائے امت کی طرف سے بھی تلقی بالقبول حاصل نہ ہو۔ چنانچہ سرخسی لکھتے ہیں:

ما وافق القیاس من روایتہ فہو معمول بہ، وما خالف القیاس فان تلقیہ الامۃ بالقبول فہو معمول بہ، والا فالقیاس الصحیح شرعا مقدم علی روایتہ فی ما ینسد باب الرای فیہ (۱۱۸)

”ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی جو روایت قیاس کے موافق ہو، اس پر عمل کیا جائے گا، لیکن اگر وہ خلاف قیاس ہو تو اگر اسے امت میں تلقی بالقبول حاصل ہو تو بھی اس پر عمل کیا جائے گا، ورنہ جہاں قیاس کا باب بالکل بند ہو رہا ہو، وہاں شرعی طور پر صحیح قیاس کو ان کی روایت پر ترجیح دی جائے گی۔“

مزید برآں اگر ان روایات پر غور کیا جائے جنہیں پہلا گروہ غیر فقیہ راوی کی نقل کردہ اخبار آحاد کے، قیاس کے معارض ہونے کی مثال کے طور پر پیش کرتا ہے تو واضح ہوگا کہ ان میں سے کوئی بھی مثال جزئی و استنباطی قیاس کے ساتھ تعارض کی نہیں ہے۔ سب مثالیں ایسی ہیں جن میں اخبار آحاد میں منقول حکم، شریعت کے کسی مسلمہ اور عام قاعدے اور اس کے منصوص نظائر سے بظاہر متضاد ہے۔

مثال کے طور پر حدیث مصراۃ کو لیجیے: یہ بات کہ کسی شخص کے نقصان کی تلافی حتی الامکان اس کے نقصان کے مطابق ہونی چاہیے، شریعت میں ایک قاعدہ کلیہ کے طور پر مسلم ہے جس کا لحاظ بے شمار احکام شرعیہ میں کیا گیا ہے اور اس کا تقاضا یہ ہے کہ کسی ناگزیر استثنائی صورت کے علاوہ ہر معاملے میں اس قاعدے کی رعایت کی جائے۔ چنانچہ مذکورہ فقہاء اس بنیاد پر اس روایت کو قبول نہیں کرتے جس میں یہ کہا گیا ہے کہ جس جانور کا دودھ تھن میں روک کر اسے بیچا گیا ہو اور خریدنے والا تین دن کے بعد اسے واپس کرنا چاہے تو تین دن کے استعمال شدہ دودھ کے عوض

(۱۱۸) ”اصول السرخسی“ ۱/۳۵۲

میں وہ بیچنے والے کو ایک صاع کھجور ادا کرے۔ ان کا کہنا ہے کہ شریعت کے عام قاعدے کی رو سے تلافی کی رقم، دودھ کی مقدار کے مطابق ہونی چاہیے نہ یہ کہ ہر مقدار کے بدلے میں مطلقاً ایک صاع کھجور کو واجب الادا قرار دیا جائے۔ چنانچہ احتیاط کا تقاضا یہ ہے کہ خبر واحد کو راوی کے فہم کی غلطی کا نتیجہ تصور کرتے ہوئے یا اس کی مناسب معنوی تاویل سے کام لیتے ہوئے فقہی حکم کی بنیاد شریعت کے عام اور محکم قاعدے پر ہی رکھی جائے۔

اس تشریح سے واضح ہے کہ احناف نے حدیث مصراۃ کو، جسے غیر فقیہ راوی کی خلاف قیاس روایت کی نمایاں ترین مثال کی حیثیت حاصل ہے، کسی جزئی قیاس کے نہیں، بلکہ شریعت کے اصول کلیہ کے معارض ہونے کی وجہ سے رد کیا ہے۔ یہی نوعیت اس باب کی باقی مثالوں کی بھی ہے۔ چنانچہ جصاص نے حنفی اصولیین میں زیر بحث اصول کے اولین شارح امام عیسیٰ بن ابان کا جو موقف نقل کیا ہے، اس میں بھی یہی پہلو نمایاں ہے۔ لکھتے ہیں:

جعل ذلك احد الوجوه
الموجبة للثبوت في خبره
وعرضه على النظائر من
الاصول، فان لم ترده النظائر من
الاصول قبله، وان كانت نظائره
من الاصول بخلافه عمل على
النظائر ولم يعمل بالخبر^(۱۱۹)

”عیسیٰ بن ابان نے اس چیز یعنی اصول شرعیہ کے نظائر پر پیش کرنے کو ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی روایات کی تحقیق کا ایک لازمی طریقہ بتایا ہے۔ اگر اصول کے نظائر اسے رد نہ کرتے ہوں تو وہ روایت کو قبول کر لیتے ہیں اور اگر اصول کے نظائر اس کے برخلاف ہو تو پھر وہ ان نظائر پر عمل کرتے ہیں اور روایت کو چھوڑ دیتے ہیں۔“

جلیل القدر مالکی فقیہ ابن رشد نے بھی اس حوالے سے امام ابو حنیفہ اور امام مالک کے نقطہ نظر کی یہی توجیہ کی ہے۔ چنانچہ لکھتے ہیں:

الا ان يكون القياس تشهد له
الاصول والكتاب محتمل والسنة

”اگر قیاس کی تائید اصول شرعیہ سے ہوتی ہو، جبکہ کتاب اللہ صریح نہ ہو اور سنت غیر متواتر

غیر متواترہ و هذا هو الوجه الذی ہو (تو قیاس کو ترجیح دی جاسکتی ہے)۔ جن فقہاء
 ینبغی ان یحمل علیہ من غلب نے کسی مسئلے میں قیاس کو ترجیح دی ہے، ان
 القیاس من الفقہاء فی موضع من کے موقف کو اسی صورت پر محمل کرنا مناسب
 المواضع علی الاثر مثل ما ہے، جیسا کہ امام ابو حنیفہ کی طرف بالاتفاق اور
 ینسب الی ابی حنیفہ باتفاق امام مالک کی طرف اختلافی طور پر یہ موقف
 والی مالک باختلاف (۱۴۰) منسوب ہے۔“

اس ضمن میں ایک مزید قابل لحاظ نکتہ یہ بھی ہے کہ اصول کلیہ سے بظاہر متعارض روایات کے
 حوالے سے بھی احناف کا اصرار انہیں کلیتاً رد کر دینے اور ہر لحاظ سے ناقابل اعتنا سمجھنے پر نہیں، بلکہ
 ان کا اختلاف انہیں شریعت کے عمومی قانون کے طور پر قبول کرنے سے ہے۔ اگر ان روایات کی
 ایسی توجیہ کی جائے جس کی رو سے وہ استثنائی یا مخصوص صورتوں سے متعلق سمجھی جائیں جبکہ عمومی
 فقہی حکم کی بنیاد شریعت کے اصول کلیہ اور واضح و محکم قواعد پر رکھی جائے تو اس صورت میں احناف
 بھی متعلقہ روایات کو قبول کرتے ہیں۔ جصاص نے اسی تناظر میں لکھا ہے کہ:

وخبر المصراة وخبر القرعة ”حدیث مصراة اور قرعہ ڈالنے کی روایت،
 جمیعا مستعملان عندنا علی ہمارے نزدیک دونوں پر اس طرح عمل کیا
 وجہ لا یخالف القرآن، فہو اولی جائے گا کہ وہ قرآن کے خلاف نہ رہیں۔ یہ
 ممن استعملہ علی وجہ یخالف طریقہ ان لوگوں کے طریقے سے بہتر ہے جو
 بہ ظاہر القرآن (۱۴۱) ان کا ایسا مفہوم مراد لے کر عمل کرتے ہیں جو
 قرآن کے ظاہر کے خلاف ہے۔“

گویا یہ بحث حقیقت کے اعتبار سے روایات کے رد و قبول کے بجائے ان کی تعبیر و توجیہ کے
 دائرے سے تعلق رکھتی ہے۔

(۱۴۰) ”بدایۃ المجتہد“ ۳۵۲/۲

(۱۴۱) ”الفصول فی الاصول“ ۲۰۶/۱

— حنفی منہج اجتہاد میں احادیث و آثار کی اہمیت —

اگر یہ تنقیح پیش نظر رہے تو بآسانی سمجھا جاسکتا ہے کہ راوی کے فقیہ یا غیر فقیہ ہونے کے حوالے سے حنفی اصولیین کا مذکورہ اختلاف بنیادی طور پر لفظی ہے جس پر کوئی حقیقی نتیجہ اختلاف مرتب نہیں ہوتا، اس لیے کہ شریعت کے قواعد عامہ سے تعارض کی صورت میں خبر واحد کو بنائے اجتہاد نہ بنانے کا نقطہ نظر حنفی فقہاء کا متفقہ اصول ہے جس میں کوئی اختلاف نہیں، جبکہ اس کے مقابلے میں جزئی قیاس کے معارض ہونے کی صورت میں روایت کے قابل قبول ہونے یا نہ ہونے کا اختلاف محض نظری ہے، کیونکہ کوئی ایسی مثال موجود نہیں جس میں ائمہ احناف یا بعد کے حنفی فقہانے محض جزئی قیاس کے خلاف ہونے کی بنا پر کسی روایت کو مردود ٹھہرایا ہو۔

— فقہائے احناف اور فہم حدیث ۹۹ —

- ۲ -

احادیث کی تحقیق اور رد و قبول کے معیارات

احادیث کی تحقیق اور اجتہادی زاویہ ہائے نظر

سابقہ صفحات میں مختلف پہلوؤں سے اس نکتے پر تفصیلی روشنی ڈالی گئی ہے کہ فقہائے احناف کے منہج اجتہاد میں احادیث و آثار کی پیروی ایک بنیادی اصول کی حیثیت رکھتی ہے اور اس ضمن میں ان کے زاویہ نظر اور جمہور فقہاء کے موقف میں سرمو کوئی فرق نہیں۔ تاہم اس کے ساتھ ساتھ یہ بھی ایک تاریخی حقیقت ہے کہ عراقی فقہاء اور خاص طور پر ائمہ احناف کو ابتدا ہی سے رائے اور قیاس کو احادیث و آثار پر فوقیت دینے کے حوالے سے اعتراضات اور شدید تنقید کا سامنا کرنا پڑا۔ اس اعتراض کے تناظر میں دور اول میں عراقی مکتب فکر کے متعلق حجازی مکتب کے بہت سے ممتاز ترجمانوں کے جو تبصرے منقول ہیں، وہ خاصی شدت احساس کی غمازی کرتے ہیں اور ان میں اہل الرائے کے منہج کے متعلق سخت الفاظ میں منفی تاثرات کا اظہار کیا گیا ہے۔ مثلاً وکیع کے بارے میں بیان کیا گیا ہے کہ انہوں نے کہا کہ ہم نے ابو حنیفہ کو دو سو احادیث کا مخالف پایا ہے۔^(۱)

حماد بن سلمہ نے کہا کہ:

ان ابا حنیفۃ استقبل الآثار
والسنن فردھا براہیہ^(۲)
”ابو حنیفہ نے آثار اور سنن کو سامنے پایا اور
انھیں اپنی رائے کی بنیاد پر رد کر دیا۔“

(۱) ”تاریخ بغداد“ ۵۳۶/۱۵

(۲) نفس المصدر ۵۳۷/۱۵

احمد بن المعذل نے اصحاب الرائے کے متعلق اپنے تاثر کو یوں بیان کیا:
المائلین الی القیاس تعمدا والراغبین عن التمسک بالخیر^(۳)
”یہ لوگ جان بوجھ کر قیاس کی طرف رجوع کرتے ہیں اور اخبار پر کار بند رہنے سے
اعراض کرتے ہیں۔“

امام اوزاعی نے امام ابوحنیفہ پر تنقید کرتے ہوئے کہا:

ما نقمنا علی ابی حنیفة انه ”ہمیں ابوحنیفہ پر یہ اعتراض نہیں کہ وہ
یری، کلنا یری ولکننا نقمنا علیہ رائے سے کام لیتے ہیں۔ ہم سب رائے سے
انه یجیئہ الحدیث عن النبی کام لیتے ہیں۔ ہمارا اعتراض ان پر یہ ہے کہ
صلی اللہ علیہ وسلم فیخالفہ ان کے پاس نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث
الی غیرہ^(۴) پہنچتی ہے اور وہ اس کے خلاف کوئی دوسری
رائے قائم کر لیتے ہیں۔“

امام مالک سے منقول ہے کہ انھوں نے کہا:

كانت فتنة ابی حنیفة اضر ”اس امت کے لیے ابوحنیفہ کا فتنہ دونوں
علی هذه الامة من فتنة ابلیس حوالوں سے ابلیس کے فتنے سے بھی زیادہ ضرر
فی الوجہین جمیعا: فی الارحاء رساں ثابت ہوا ہے: ارجا کے معاملے بھی میں
وما وضع من نقض السنن^(۵) اور سنتوں کی مخالفت کے حوالے سے بھی۔“

دور اول میں فقہائے عراق کے بارے میں یہ تاثر خاصا عام دکھائی دیتا ہے جس کا اندازہ
اس بات سے کیا جاسکتا ہے کہ محدثین تو ایک طرف، جاہظ جیسے معروف معتزلی عالم بھی اس سے
متاثر دکھائی دیتے ہیں۔ چنانچہ اپنی کتاب ’الحيوان‘ میں انھوں نے ایک سے زیادہ جگہ پر امام

(۳) ”تاریخ بغداد“ ۵۴۱/۱۵

(۴) نفس المصدر ۳/۲۲۳

(۵) نفس المصدر ۱۵/۵۴۵

ابو حنیفہ کے بارے میں حفص بن غیاث کا یہ قول نقل کیا ہے کہ:

اعلم الناس بما لم یکن
واجہل الناس بما کان (۶)
”جو باتیں ابھی رونما نہیں ہوئیں، ان کا علم
وہ سب لوگوں سے زیادہ رکھتے ہیں اور جو
واقعات ہو چکے ہیں، ان سے وہ سب لوگوں
سے زیادہ ناواقف ہیں۔“

مذکورہ اعتراض کے حوالے سے ائمہ احناف کے موقف اور استدلال کے مطالعے سے یہ واضح ہوتا ہے کہ ان کا اختلاف دراصل نہ تو اصولی حیثیت سے احادیث و آثار کی اہمیت کو تسلیم کرنے سے ہے اور نہ کسی مخصوص روایت کی نسبت کو نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت مان لینے کے بعد وہ اس سے مختلف رائے قائم کرتے ہیں۔ ایسے تمام اعتراضات میں اصل نکتہ اختلاف درج ذیل امور میں سے کوئی ایک ہے:

۱۔ ائمہ احناف کی تحقیق کے مطابق متعلقہ روایات صحیح نہیں اور وہ ان کے مقابلے میں دوسری روایات کو ترجیح دیتے ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ احناف کے ہاں روایات کی جانچ پرکھ اور تحقیق کا ایک مخصوص معیار ہے جو بعض اہم پہلوؤں سے محدثین کے اختیار کردہ منہج سے مختلف ہے اور اس کے زیر اثر بہت سی روایات کے رد و قبول کے ضمن میں بھی احناف کا موقف محدثین کے موقف سے مختلف ہو جاتا ہے۔

۲۔ ائمہ احناف اعتراض میں پیش کردہ روایات کے ظاہری اطلاق پر عمل کرنے کے بجائے دیگر نصوص کی روشنی میں ان کا درست محل متعین کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ نیز وہ تشریحی احادیث اور غیر تشریحی ارشادات نبویہ میں فرق ملحوظ رکھتے ہیں، یعنی نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے ایسے فیصلوں کو جو آپ نے مختلف مواقع پر حاکم یا قاضی ہونے کی حیثیت سے پیش آمدہ صورت حال کی مصلحت کو ملحوظ رکھتے ہوئے فرمائے، مستقل اور بے لچک شرعی احکام کا درجہ نہیں دیتے، بلکہ شارع کے اصل

(۶) ”الحيوان“، ۱/۲۲۳، ۲۳۷

منشا کو مد نظر رکھتے ہوئے ایسے معاملات کا مدار حاکم وقت یا قاضی کی صواب دید پر رکھتے ہیں۔
آئندہ دو ابواب میں ہم ان دونوں حوالوں سے احناف کے نقطہ نظر کے بعض اہم پہلوؤں کو
انطباقی مثالوں کی روشنی میں واضح کرنے کی کوشش کریں گے۔ تاہم اس ضمن میں حنفی فقہاء کے نقطہ
نظر کی وضاحت سے پہلے تمہیداً چند نکات کو پیش نظر رکھنا ضروری ہے۔

دائرہ اختلاف کی تعیین

پہلا نکتہ اس بات کی تعیین سے متعلق ہے کہ یہ اختلاف حدیث و سنت کے وسیع ذخیرے میں
کس دائرے سے متعلق ہے اور اس دائرے میں روایات کی جانچ پرکھ کے لیے ایک سے زیادہ
اجتہادی زاویہ ہائے نظر کی گنجائش کیسے پیدا ہوتی ہے۔

یہ ایک معلوم حقیقت ہے کہ رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم نے قرآن مجید کے علاوہ بطور دین
اس امت کو جو احکام و تعلیمات ارشاد فرمائیں، ان کے ابلاغ و تشہیر اور تاریخی سطح پر ان کو محفوظ اور
اگلی نسلوں تک منتقل کرنے کا عمل کسی یکساں استنادی معیار پر نہیں ہوا۔ ان احکام کا ایک بہت بڑا
حصہ وہ تھا جسے روز اول سے ہی عمومی تعلیم و تبلیغ کا موضوع بنایا گیا اور اس بات کا اہتمام کیا گیا کہ وہ
امت کے اجتماعی تعامل کا جزو لاینفک بن جائے۔ دین کے عملی احکام کا بہت بڑا حصہ اسی دائرے
سے متعلق ہے اور اہل علم اسی کے لیے تواتر، تعامل، سنت ثابتہ اور نقل العامة عن العامة جیسی مختلف
تعبیرات استعمال کرتے ہیں۔

اس کے مقابلے میں ارشادات نبویہ کا دوسرا حصہ وہ تھا جن میں کسی موقع پر سامنے آنے والے
کسی سوال یا عملی مسئلے کا حل بتایا گیا یا کسی پیش آمدہ معاملے میں کوئی فیصلہ صادر کیا گیا۔ نبی صلی اللہ
علیہ وسلم نے مختلف مواقع پر احکام شرعیہ پر عمل کا جو اسوہ اور نمونہ پیش کیا، وہ بھی اسی دائرے میں
آتا ہے۔ اس دوسرے دائرے کی ہدایات کے ابلاغ کی سطح مختلف عملی وجوہ سے مختلف ہو گئی:

بعض ہدایات تو ایسی تھیں کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے ابلاغ کے باقاعدہ اہتمام کے
بغیر مختلف عوامل اور خاص طور پر اپنی دینی و عملی اہمیت کے باعث آپ کی حیات میں ہی مسلمانوں

کے مابین معلوم و معروف ہو گئیں۔

کچھ احادیث ایسی تھیں کہ آپ کی وفات کے بعد جب صحابہ کو اسی نوعیت کے سوالات اور مسائل کا سامنا ہوا تو فطری طور پر تحقیق و جستجو کے نتیجے میں وہ سامنے آ گئیں اور اسی دور میں عمومی طور پر اہل علم کے مابین معروف ہو گئیں۔ ان میں سے بعض احادیث کے رد و قبول کے حوالے سے صحابہ کے مابین اختلاف بھی واقع ہوا، تاہم اہل علم بہر حال ان کے وجود سے واقف ہو گئے۔

تیسرا دائرہ ان ارشادات کا تھا جو نسبتاً نادر حالات سے متعلق ہونے کی وجہ سے عہد صحابہ میں اس طرح شہرت اور استفاضہ کے دائرے میں نہ آ سکیں کہ اہل علم و فقہ کی اکثریت ان سے واقف ہو جائے اور انھیں فقہاء و مجتہدین کا ایک عمومی اعتماد یا فقہی اصطلاح میں تلتی بالقبول حاصل ہو جائے۔ چنانچہ ان میں سے بعض روایات تو کچھ مخصوص علاقوں میں معروف ہونے کے باوجود دوسرے علاقوں کے اہل علم کے لیے غیر معروف رہیں جبکہ کچھ روایات کسی بھی سطح پر معروف ہوئے بغیر انفرادی سطح پر ہی نقل ہوتی رہیں۔

دراصل اسی تیسرے دائرے سے تعلق رکھنے والی روایات تھیں جو آگے چل کر تابعین و اتباع تابعین کے دور میں تحقیق و تنقید کا موضوع بنیں اور ان کے رد و قبول سے متعلق مختلف مناجح فکر سامنے آئے۔

اس دائرے کی روایات سے متعلق ائمہ احناف نے جو طرز فکر اختیار کیا، اس کو سمجھنے کے لیے یہ نکتہ سامنے رہنا چاہیے کہ اس دور میں ذخیرہ حدیث کی جمع و تدوین کا عمل ابھی ابتدائی مراحل میں تھا اور اس ذخیرے کی تحقیق و تنقیح کے لیے محدثین نے بعد کے مراحل میں راویوں کی عدالت و ثقاہت اور روایت کے مختلف طرق اور اسانید کے موازنے پر مبنی جو اصولی منہج تشکیل دیا، اس ابتدائی مرحلے میں اس کے خط و خال ابھی زیادہ واضح نہیں ہوئے تھے۔ عالم اسلام کے مختلف علمی مراکز کے اہل علم، فقہ و اجتہاد کے ضمن میں زیادہ تر اپنے علاقوں میں مقیم صحابہ و تابعین کی وساطت سے میسر آنے والے ذخیرہ روایات سے استفادہ کر رہے تھے اور ان کا انحصار بنیادی طور پر اسی مواد پر تھا جو انھیں اپنے گرد و پیش کے علمی ماحول میں دستیاب تھا۔ کوئی فقیہ یہ فرض کرنے کی

— احادیث کی تحقیق اور رد و قبول کے معیارات —

پوزیشن میں نہیں تھا کہ سنت متواترہ اور مشہور و مستفیض احادیث کے علاوہ، اخبار آحاد کا پورا ذخیرہ اور اس کی تحقیق کے لیے درکار وہ سارا علمی مواد اس کی دسترس میں ہے جس کی بنیاد پر وہ کسی حتمی نتیجہ تحقیق تک پہنچ سکے۔

تحقیق روایت کے اجتہادی معیارات

دوسرا اہم نکتہ یہ پیش نظر رہنا چاہیے کہ اخبار آحاد کی تحقیق اور جانچ پرکھ کا معاملہ سرتاسر ایک اجتہادی معاملہ تھا اور محدثین اور فقہاء کے مختلف گروہوں نے اپنے اپنے اجتہادی ذوق کے تحت ہی روایات کی تحقیق کے لیے مختلف معیارات وضع کیے جن کی روشنی میں حتی الامکان احتیاط کے ساتھ موجود اور میسر ذخیرہ احادیث کے رد و قبول کا فیصلہ کیا جاسکے۔ ظاہر ہے کہ اجتہادی ذوق کے مختلف ہونے کی وجہ سے رد و قبول کے معیارات میں بھی فرق واقع ہوا اور اس کے نتیجے میں بہت سی روایات کی استنادی حیثیت اس دور کے فقہاء اور محدثین کے مابین بحث و نزاع کا عنوان بن گئی۔ گویا اخبار آحاد کی تحقیق بھی ان اجتہادی امور کے زمرے میں آتی ہے جس میں ہر مجتہد اور محقق اپنی دیانت و ارادہ رائے اور تحقیق کا پابند اور اپنے اجتہاد پر کم سے کم ایک اجر کا مستحق ہوتا ہے، چاہے دوسرے محققین کو اس کا منہج تحقیق یا نتائج تحقیق کتنے ہی غلط محسوس ہوتے ہوں۔

چوتھی صدی ہجری کے جلیل القدر محدث علامہ رامہرمزی (م ۳۶۰ھ) نے اس نکتے کو واضح کرتے ہوئے لکھا ہے:

ولیس یلزم المفتی ان یفتی
بجميع ما روى ولا يلزمه ایضا ان
یتترك رواية ما لا یفتی به وعلی
هذا مذاهب جميع فقهاء
الامصار، هذا مالک یری العمل
بخلاف کثیر مما یروی،
والنزهری عن سالم عن ابنه
”مفتی پر یہ لازم نہیں کہ وہ جتنی روایات
بیان کرے، ان سب کے مطابق فتویٰ بھی
دے اور نہ اس پر یہ لازم ہے کہ جس روایت پر
اس نے فتویٰ نہیں دیا، اسے ترک کر دے۔
اسلامی ممالک کے تمام فقہاء کے مذاہب کا یہی
معاملہ ہے۔ دیکھو، امام مالک اپنی روایت کردہ
بہت سی روایات کے خلاف عمل کے قائل

— فقہائے احناف اور فہم حدیث ۱۰۸ —

اثبت واقوی عند علماء اہل
الحدیث من الحکم عن مقسم
عن ابن عباس، وقد خالف مالک
هذه الرواية فی رفع الیدین بعد
ان حدث به عن الزهري، وهذا
ابو حنیفة یروی حدیث فاطمة
بنت ابی حبیث فی
المستحاضة ویقول بخلافه (۷)

ہیں۔ مثلاً زہری، سالم سے اور وہ عبد اللہ بن
عمر سے جو روایت نقل کریں، وہ علماء حدیث
کے نزدیک اس روایت کی بہ نسبت زیادہ
ثابت اور قوی ہے جو حکم نے مقسم سے اور
انہوں نے ابن عباس سے نقل کی ہے، لیکن
امام مالک نے رفع یدین سے متعلق اس
روایت کے خلاف عمل کیا ہے، حالانکہ اسے
زہری نے نقل کیا ہے۔ اسی طرح امام ابو حنیفہ
مستحاضہ کے متعلق فاطمہ بنت ابی حبیث کی
روایت نقل کرتے ہیں، لیکن فتویٰ اس کے
خلاف دیتے ہیں۔“

آٹھویں صدی کے ممتاز جناب عالم امام ابن تیمیہ (م ۷۲۸ھ) نے ”رفع الملام عن
الائمة الاعلام“ کے عنوان سے ایک مستقل رسالے میں اس الزام کے حوالے سے ائمہ فقہاء کا
دفاع کیا ہے کہ وہ بعض اوقات حدیث کے خلاف رائے قائم کرتے ہیں۔ اگرچہ کتاب کا عنوان
عمومی ہے، تاہم اس کے مندرجات کے مطالعہ سے واضح ہوتا ہے کہ اس کا محرک خاص طور پر امام
ابو حنیفہ پر کیے جانے والے اعتراضات ہیں۔ مذکورہ رسالہ میں امام ابن تیمیہ رحمہ اللہ نے اس
نکتے کو بطور خاص موضوع بنایا ہے کہ ائمہ فقہاء میں سے کوئی بھی نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی کسی بھی
حدیث کو جان بوجھ کر رد کرنے یا اس کے خلاف رائے قائم کرنے کی جسارت نہیں کر سکتا اور یہ کہ
جب کسی مجتہد یا فقیہ کی رائے کسی حدیث کے خلاف ہوتی ہے تو اس کے مختلف علمی اسباب ہوتے
ہیں جن کے تحت مجتہد اس حدیث پر اپنی رائے کی بنیاد رکھنے سے گریز کرتا ہے اور ایسا کرنے میں
وہ علمی طور پر معذور ہوتا ہے۔

(۷) ”المحدث الفاصل بین الراوی والواعی“، ص ۳۲۲، ۳۲۳

— احادیث کی تحقیق اور رد و قبول کے معیارات —

ابن تیمیہ کے نزدیک کسی حدیث کو قبول نہ کرنے کے جملہ علمی اسباب و وجوہ کو درج ذیل تین نکات میں سمیٹا جاسکتا ہے:

۱۔ مجتہد اس بات پر مطمئن نہ ہو کہ اس حدیث کی نسبت نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہے۔

۲۔ وہ یہ سمجھتا ہو کہ حدیث تو آپ سے ثابت ہے، لیکن اس سے آپ کی مراد وہ نہیں ہے جو بظاہر سمجھی جا رہی ہے۔

۳۔ اس کی تحقیق یہ ہو کہ اس حدیث میں بیان ہونے والا حکم منسوخ ہو چکا ہے۔

ان تین بنیادی نکات کی تفصیل و تفریع کرتے ہوئے ابن تیمیہ نے حدیث کو قبول نہ کرنے کے متعدد اسباب کی نشان دہی کی ہے جن میں سے اہم اور نمایاں اسباب یہ ہیں:

۱۔ حدیث کے خلاف رائے قائم کرنے کا پہلا سبب یہ ہو سکتا ہے کہ مجتہد تک وہ حدیث پہنچی ہی نہ ہو۔ ظاہر ہے کہ جب وہ اس حدیث سے واقف ہی نہیں تو لازمی طور پر دوسرے نصوص یا عقلی دلائل کی روشنی میں کوئی رائے قائم کرے گا جو اس باب میں وارد حدیث کے خلاف بھی ہو سکتی ہے اور موافق بھی۔ ابن تیمیہ کی رائے میں سلف سے احادیث کے خلاف جو اقوال منقول ہیں، ان میں سے بیشتر کے پیچھے یہی سبب کار فرما ہے۔ اس ضمن میں ابن تیمیہ نے احادیث کی جمع و تدوین کے حوالے سے ابتدائی دو صدیوں کی صورت حال کو واضح کیا ہے اور بتایا ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں تمام صحابہ آپ کے جملہ ارشادات سے واقف نہیں ہوتے تھے، بلکہ احادیث کا علم مختلف صحابہ کے مابین بکھرا ہوا تھا اور اکابر صحابہ بھی بعض اوقات بہت سے اہم معاملات کے متعلق نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشادات سے واقف نہیں ہوتے تھے اور پھر ضرورت پڑنے پر دوسرے صحابہ سے تحقیق کے نتیجے میں متعلقہ احادیث ان کے علم میں آتی تھیں۔

مثال کے طور پر وراثت میں دادی کے حصے کے متعلق نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد سیدنا ابو بکر رضی اللہ عنہ کے علم میں نہیں تھا اور بعد میں ایک موقع پر مغیرہ بن شعبہ اور محمد بن مسلمہ رضی اللہ عنہما کے بتانے پر وہ اس حکم شرعی سے واقف ہوئے۔ اسی طرح سیدنا عمر رضی اللہ عنہ کسی کے گھر جا کر تین مرتبہ اجازت طلب کرنے کی حدیث سے لاعلم تھے اور ایک موقع پر ابو موسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ کے

— فقہائے احناف اور فہم حدیث ۱۱۰ —

بتانے پر یہ حدیث ان کے علم میں آئی۔ یہ حدیث بھی ان کے علم میں نہیں تھی کہ اگر شوہر کو قتل کر دیا جائے تو اس کی دیت کی رقم میں سے اس کی بیوہ کو بھی حصہ ملے گا، پھر ضحاک بن سفیان کلابی رضی اللہ عنہ نے انھیں اس ضمن میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے فیصلے سے آگاہ کیا۔ یہی معاملہ مجوس سے جزیہ وصول کرنے کے حکم کا تھا جس سے سیدنا عمر لا علم تھے اور پھر عبدالرحمن بن عوف رضی اللہ عنہ نے انھیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد بتایا کہ مجوس کے ساتھ بھی اہل کتاب جیسا معاملہ کرو۔ ابن تیمیہ نے اس ضمن میں اکابر صحابہ کے حوالے سے متعدد مثالیں نقل کی ہیں۔

۲۔ دوسرا ممکن سبب یہ ہے کہ مجتہد تک حدیث تو پہنچی ہو، لیکن اس کی تحقیق کے مطابق اس کی صحت ثابت نہ ہو۔ ابن تیمیہ نے اس ضمن میں عدم اطمینان کے مختلف وجوہ کی طرف اشارہ کیا ہے۔ مثلاً یہ کہ سند کا کوئی راوی، مجتہد کے نزدیک مجہول یا مہتم یا کسی الحفظ ہو یا روایت اس تک کسی منقطع سند کے ساتھ پہنچی ہو، وغیرہ۔ ابن تیمیہ کا کہنا ہے کہ صدر اول میں اس کا امکان موجود تھا کہ بعض احادیث کچھ اہل علم تک صحیح اسناد کے ساتھ پہنچیں جبکہ کچھ دوسرے فقہا تک کمزور اور ناقابل اعتبار طرق سے پہنچیں۔ اسی وجہ سے بہت سے ائمہ سے یہ منقول ہے کہ انھوں نے کہا کہ فلاں مسئلے میں یہ حدیث مروی ہے۔ اگر یہ صحیح ہے تو میرا بھی یہی قول ہے۔

۳۔ مجتہد کسی روایت کی تحقیق کرتے ہوئے بعض مخصوص شرائط کے پائے جانے کو ضروری سمجھتا ہو اور ان میں سے کوئی شرط نہ پائے جانے کی وجہ سے روایت کی صحت پر مطمئن نہ ہو۔ مثلاً بعض فقہا حدیث کو کتاب و سنت پر پرکھنے کو ضروری سمجھتے ہیں، بعض حدیث کے خلاف قیاس ہونے کی صورت میں راوی کے فقیہ ہونے کو لازم قرار دیتے ہیں اور بعض کی رائے میں اگر حدیث کسی ایسے مسئلے سے متعلق ہو جو عام طور پر لوگوں کو پیش آتا ہے تو پھر اس کا عمومی طور پر معروف اور مشہور ہونا ضروری ہے۔

۴۔ مجتہد کی رائے یہ ہو کہ حدیث کے الفاظ زیر بحث صورت پر دلالت نہیں کرتے۔ اس ضمن میں دلالت کی بہت سی نازک اور لطیف اصولی بحثیں متعلق ہو جاتی ہیں، مثلاً یہ کہ عام مخصوص منہ بعض حجت ہے یا نہیں، عام حکم اگر کسی خاص موقع پر دیا جائے تو کیا وہ اسی موقع کے ساتھ خاص رہے گا یا علی العموم قابل اطلاق ہوگا، امر کے صیغے سے وجوب ثابت ہوتا ہے یا نہیں وغیرہ۔

۵۔ مجتہد یہ سمجھتا ہے کہ حدیث بظاہر تو ایک امر پر دلالت کرتی ہے، لیکن اس کے معارض دیگر ایسے دلائل موجود ہیں جو یہ بتاتے ہیں کہ زیر بحث حدیث سے وہ مفہوم مراد نہیں جو بظاہر اس سے سمجھ میں آتا ہے۔ مثلاً حدیث کے الفاظ عام ہیں، جبکہ اس کے معارض کوئی خاص دلیل پائی جاتی ہے یا حدیث کے الفاظ مطلق ہیں جبکہ اس کے معارض کوئی مقید نص موجود ہے یا حدیث کے الفاظ کا ظاہری مفہوم مراد لینے کے مقابلے میں کوئی ایسی دلیل موجود ہے جو مجازی معنی مراد لینے کو راجح قرار دیتی ہے، وغیر ذالک۔

۶۔ مجتہد کی تحقیق یہ ہو کہ حدیث کے معارض کوئی ایسی دلیل مثلاً کوئی آیت یا کوئی دوسری حدیث یا اجماع موجود ہے جو اس کے ضعیف یا منسوخ یا ممول ہونے پر دلالت کرتی ہے۔ ضروری نہیں کہ مجتہد کا یہ فہم درست ہو، لیکن اگر اس نے اپنے فہم کے مطابق پوری طرح غور کرنے کے بعد یہ رائے قائم کی ہے تو وہ اپنے اجتہاد میں معذور بلکہ ماجور ہوگا۔ (۸)

(۸) ”رفع الملام عن الائمة الاعلام“، ص ۹-۳۵

معروف اہل حدیث عالم مولانا محمد ابراہیم میر سیالکوٹی نے اس نکتے کے حوالے سے امام ابوحنیفہ کا ان الفاظ میں دفاع کیا ہے:

”آپ کے طریق اجتہاد کا بیان مختصراً یہ ہے کہ دلائل شرع کے اصول اجتہاد یا بنائے قیاس تین امر ہیں: قرآن اور حدیث صحیح اور اجماع امت۔ اور چوتھی دلیل وہ قیاس ہے جو قواعد مسلمہ و مقررہ کے رو سے ان تینوں میں سے کسی ایک سے مستنبط ہو۔ اس تفصیل سے جو ہم نے بیان کی، کسی امام حدیث یا امام فقہ کو انکار نہیں۔ ہاں، شرائط تشدید و اعتبار میں جس طرح بعض مقامات میں دیگر محدثین میں اختلاف ہے، اسی طرح بعض شروط میں امام صاحب کا بھی اختلاف ہو تو یہ قابل گرفت نہیں۔ اصول حدیث اور اصول درایت پر نظر رکھنے والے علماء سے یہ بات پوشیدہ نہیں ہے۔“ (”تاریخ اہل حدیث، ص ۳۱۰، ۳۱۱)

روایات کی درایتی تحقیق کی علمی بنیاد

احناف نے فقہی روایات کے رد و قبول کے لیے جو معیار وضع کیا، اس کا خصوصی اور امتیازی پہلو یہ تھا کہ انھوں نے سند کے راویوں کے حفظ و ضبط اور سند کے اتصال کے مقابلے میں اس بات کو زیادہ اہمیت دی کہ روایت امت میں رائج تعامل کے کتنا قریب اور اہل علم و فقہ کے ہاں کتنی معروف اور مستند ہے۔ مزید یہ کہ انھوں نے معنوی پہلو سے روایت کے متن کی تحقیق کے لیے مختلف عقلی اور استقرائی اصولوں سے بھی کام لیا اور صحت سند کے مقابلے میں اس نکتے کو زیادہ وزن دیا کہ روایت، اپنے سے قوی تر دلائل کے ساتھ نہ ٹکراتی ہو۔

تحقیق روایت کا یہ پہلو چونکہ بعد کے مراحل میں محدثین کے وضع کردہ منہج میں رفتہ رفتہ نظر انداز ہوتا چلا گیا اور سند کی تحقیق نے زیادہ اہمیت حاصل کر لی، اس لیے احناف کے اصولی منہج اور اس کے انطباقات کو واضح کرنے سے پہلے مناسب معلوم ہوتا ہے کہ یہاں قرآن و حدیث اور فقہائے صحابہ کے طرز فکر میں احناف کے اختیار کردہ اس منہج کی بنیادیں واضح کر دی جائیں تاکہ یہ معلوم ہو سکے کہ یہ طرز فکر کوئی ابتدائی و اختراعی طرز فکر نہیں تھا، بلکہ امت میں ابتدا سے چلی آنے والی علمی روایت کا ہی ایک تسلسل تھا۔ ذیل کی سطور میں ہم اس مسئلے کے چند اہم پہلوؤں پر روشنی ڈالیں گے۔

روایت کی تحقیق کرتے ہوئے حالات و قرائن کی روشنی میں اس کے مختلف پہلوؤں پر غور

کرنے کی تعلیم خود قرآن مجید نے دی ہے۔ اس حوالے سے قرآن نے جہاں یہ ہدایت دی ہے کہ کسی بھی اہم معاملے میں کسی شخص کی فراہم کردہ خبر یا اطلاع کو قبول کرتے ہوئے خبر دینے والے کے کردار اور ثقاہت کو مد نظر رکھا جائے، (۹) وہاں خود خبر اور اطلاع کے مندرجات پر غور کرنے اور ایسی خبروں کو رد کر دینے کا اصول بھی سکھایا ہے جو بادل و بلہ غلط اور بے بنیاد دکھائی دیتی ہوں۔ چنانچہ سورہ نور میں واقعہ افک کے ضمن میں ارشاد فرمایا:

لَوْلَا إِذْ سَمِعْتُمُوهُ ظَنَّ
الْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بِنَفْسِهِمْ
خَيْرًا وَقَالُوا هَذَا إِفْكٌ مُّبِينٌ
[النور: ۲۳: ۱۶]

”ایسا کیوں نہ ہوا کہ جب تم نے اس بات کو سنا تو مومن مردوں اور مومن عورتوں نے ایک دوسرے کے بارے میں نیک گمان کیا اور کہہ دیا کہ یہ تو صریح بہتان ہے۔“

اس آیت سے معلوم ہوا کہ بعض خبریں ایسی ہوتی ہیں جن کے بطلان کے قرائن اس قدر واضح ہوتے ہیں کہ ان کو سنتے ہی ان کی تردید کر دینی چاہیے۔ چنانچہ روایات میں ہے کہ جب حضرت ابو ایوب انصاریؓ نے یہ بات سنی تو اپنی اہلیہ سے فرمایا: ”یہ سراسر جھوٹ ہے۔ اے ام ایوب، کیا تم ایسا کر سکتی ہو؟“ انہوں نے کہا: ”بخدا نہیں۔“ ابو ایوب نے فرمایا: ”اللہ کی قسم، عائشہؓ تم سے بہتر ہیں۔“ (۱۰)

اسی اصول کی تعلیم نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی صحابہ کو دی۔ چنانچہ ابو اسید الساعدیؓ روایت کرتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

اِذَا سَمِعْتُمُ الْحَدِيثَ عَنِي
تَعْرِفُهُ قُلُوبِكُمْ وَتَلِينُ لَه
اشعار کم و ابشار کم و ترون انه
منکم قریب فانا اولکم به و اذا
”جب تم کوئی ایسی حدیث سنا جس سے تمہارے دل مانوس ہوں اور تمہارے بال دکھال اس سے متاثر ہوں اور تم اس کو اپنے سے قریب سمجھو تو میں اس کا تم سے زیادہ حق دار

(۹) سورہ الحجرات ۲: ۳۹

(۱۰) ابن ہشام، ”السیرة النبویة“ ۲/ ۲۵۸

سمعتہم الحدیث عنی تنکرہ ہوں اور جب کوئی ایسی حدیث سنو جس کو
قلوبکم وتنفر منہ اشعار کم تمہارے دل قبول نہ کریں اور تمہارے بال
وابشار کم وترون انہ منکم بعید دکھال اس سے متوحش ہوں اور تم اس کو اپنے
فانا ابعد کم منہ (۱۱) سے بعید سمجھو تو میں تم سے بڑھ کر اس سے دور
ہوں۔“

مذکورہ اصول کے تحت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول روایات کو معنی و مفہوم اور درایت
کے اعتبار سے پرکھنے کے طریقے کا آغاز حضرات صحابہ کرامؓ ہی کے زمانے میں ہو چکا تھا۔ فقہائے
صحابہ کی آرا کے استقرا سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے ہاں قبول روایت کی شرائط میں سے ایک بنیادی
شرط یہ تھی کہ وہ کتاب اللہ اور اصول شرع کے خلاف نہ ہو۔ چنانچہ اگر کوئی ایسی روایت ان کے
سامنے آتی جو ان کے علم و فہم کے مطابق کتاب اللہ یا سنت سے معارض ہوتی یا عقل و قیاس کی روشنی
میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف اس کی نسبت کو قبول کرنا ممکن نہ ہوتا تو وہ اسے راوی کی کم فہمی
پر محمول کرتے ہوئے حسب ذیل دو طریقوں میں سے کوئی ایک طریقہ اختیار کرتے تھے:

ایک یہ کہ وہ سرے سے روایت کو ہی رد کر دیتے۔

دوسرا یہ کہ اپنے فہم کے مطابق روایت کی توجیہ کرتے ہوئے کہتے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ
وسلم کا اصل مدعا تو یہ تھا لیکن راوی نے اسے غلط سمجھا اور اپنی سمجھ کے مطابق اسے روایت کر دیا۔
جلیل القدر صحابہ کرامؓ کی آرا میں درایتی نقد کے شواہد حسب ذیل ہیں:

ام المؤمنین سیدہ عائشہؓ

ام المؤمنین سیدہ عائشہؓ نے متعدد مواقع پر بعض صحابہ کرامؓ کی بیان کردہ روایتوں کو ان کی
ظاہری شکل میں اس بنا پر قبول کرنے سے انکار کر دیا کہ وہ ان کے نزدیک کتاب اللہ کے نصوص یا

(۱۱) مسند احمد، مسند ابی اسید الساعدی، رقم ۲۳۰۹۵۔

امام ابن حبان اور علامہ ناصر الدین البانی نے اس روایت کو صحیح قرار دیا ہے۔ ("الاحسان فی تقریب

صحیح ابن حبان"، رقم ۶۳۔ "سلسلة الاحادیث الصحیحة"، ۳۶۰/۲، رقم ۷۳۲)

— احادیث کی تحقیق اور رد و قبول کے معیارات —

اصول شرع کے خلاف تھیں۔ ان میں سے چند مثالیں ہم یہاں نقل کرتے ہیں:

۱۔ عبداللہ ابن عباس بیان کرتے ہیں کہ میں نے ام المومنین عائشہ کے سامنے سیدنا عمرؓ کی نقل کردہ یہ روایت بیان کی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

ان السمیت لیعذب ببکاء اہلہ ”بے شک مردے کو اس کے گھر والوں کے
علیہ رونے کی وجہ سے سزا دی جاتی ہے۔“

حضرت عائشہؓ نے سنا تو فرمایا:

رحم اللہ عمر، واللہ ما حدث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: ان اللہ لیعذب المؤمن ببکاء اہلہ علیہ، ولكن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال: ان اللہ لیزید الکافر عذابا ببکاء اہلہ علیہ، وقالت: حسبکم القرآن: وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرٰی (۱۲)

”اللہ تعالیٰ عمر پر رحم کرے، بخدا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ نہیں فرمایا کہ اللہ تعالیٰ مومن کو اس کے اہل خانہ کے رونے کی وجہ سے عذاب دیتے ہیں۔ آپ نے تو کافر کے متعلق فرمایا کہ اس کے پس ماندگان کے رونے کی وجہ سے اللہ تعالیٰ اس کے عذاب میں اضافہ کر دیتے ہیں۔ ام المومنین نے کہا کہ تمہیں قرآن کی یہ آیت کافی ہے کہ کوئی جان دوسری جان کا بوجھ نہیں اٹھائے گی۔“

۲۔ عبداللہ بن عمر روایت کرتے ہیں کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے غزوہ بدر کے موقع پر مشرکین کی لاشوں کو، جنہیں بدر کے کنویں میں پھینک دیا گیا تھا، مخاطب کر کے فرمایا کہ کیا تم سے جو وعدہ کیا جاتا تھا، اسے تم نے سچا پایا؟ جب لوگوں نے مردوں کو خطاب کرنے پر تعجب ظاہر کیا تو آپ نے فرمایا:

ما انتم باسمع منهم ولكن لا یجیبون ”تم لوگ ان سے زیادہ سننے کی صلاحیت نہیں رکھتے، البتہ یہ لوگ جواب نہیں دے سکتے۔“

یہ روایت جب ام المومنین عائشہ رضی اللہ عنہا کے علم میں آئی تو انہوں نے مردوں کے سننے کی

(۱۲) بخاری، کتاب الجنائز، باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم: یعذب السمیت ببکاء اہلہ علیہ، رقم ۱۲۸۸، ۱۲۸۷۔

بات کو قرآن مجید کے منافی قرار دیا اور فرمایا:

انما قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم انہم لیعلمون الآن ان ما کنت اقول حق وقد قال اللہ تعالیٰ: اِنَّكَ لَا تُسْمِعُ الْمَوْتٰی (۱۳)

”نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ کہا ہوگا کہ یہ لوگ اب جان گئے ہیں کہ میں ان سے جو کچھ کہتا تھا، وہ حق تھا۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے: تم مردوں کو نہیں سنا سکتے۔“

۳۔ حضرت ابو ہریرہؓ نے یہ حدیث بیان کی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے:

الطیرة فی المرأة والدابة والدار اور گھر میں ہوتی ہے۔“

”نخوست عورت میں، سواری کے جانور میں اور گھر میں ہوتی ہے۔“

حضرت عائشہؓ نے سنا تو سخت ناراض ہوئیں اور فرمایا:

والذی انزل القرآن علی ابی القاسم ما ہکذا کان یقول، ولكن نبی اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان یقول: کان اهل الجاهلیة یقولون: الطیرة فی المرأة والدار والدابة، ثم قرأت عائشة: مَا اَصَابَ مِنْ مُصِیْبَةٍ فِی الْاَرْضِ وَلَا فِیْ اَنْفُسِکُمْ اِلَّا فِیْ کِتَابٍ یَاتِھاری جانوں میں جو بھی مصیبت پہنچتی ہے، وہ ایک نوشتے میں لکھی ہوئی ہے۔“

”اللہ کی قسم، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ایسا نہیں فرماتے تھے۔ آپ تو اہل جاہلیت کے بارے میں بتاتے تھے کہ وہ یوں کہتے ہیں کہ نخوست عورت، گھر اور سواری میں ہوتی ہے۔ پھر ام المومنین نے قرآن کی یہ آیت پڑھی: مَا اَصَابَ مِنْ مُصِیْبَةٍ فِی الْاَرْضِ وَلَا فِیْ اَنْفُسِکُمْ اِلَّا فِیْ کِتَابٍ (۱۴)

۴۔ عبد اللہ ابن عباس فرماتے ہیں کہ سیدنا عمرؓ نے مجھے بتایا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فجر کے بعد سورج کے طلوع ہونے سے قبل اور عصر کے بعد سورج کے غروب ہونے سے قبل نماز

(۱۳) بخاری، کتاب الجنائز، باب ماجاء فی عذاب القبر، رقم ۱۳۷۰، ۱۳۷۱

(۱۴) مسند احمد، مسند عائشہ رضی اللہ عنہا، رقم ۲۵۵۵

پڑھنے سے منع فرمایا۔ (۱۵)

ام المؤمنین عائشہؓ نے اس پر تنقید کرتے ہوئے فرمایا:

وہم عمر رضی اللہ عنہ، انما ”عمر کو غلطی لگی ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ
نہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے (طلوع وغروب شمس سے قبل نہیں
وسلم ان يتحری طلوع الشمس (بلکہ عین طلوع اور غروب شمس کے اوقات
وغروبها) (۱۶) میں نماز پڑھنے سے منع فرمایا۔“

ام المؤمنین کے انکار کی بنیاد یہ تھی کہ انہوں نے خود نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو اپنے ہاں عصر کے بعد
نفل نماز پڑھتے ہوئے دیکھا تھا۔ چنانچہ انہیں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف اس کی ممانعت کی
نسبت کو درست تسلیم کرنے میں تردد ہوا اور انہوں نے روایت کو، جیسا کہ اسے حضرت عمر نے نقل
کیا تھا، قبول کرنے کے بجائے اس کی یوں توجیہ کی کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے دراصل عین سورج
کے طلوع اور غروب کے وقت نماز پڑھنے کی ممانعت کی ہوگی جس کا مطلب سیدنا عمر نے یہ سمجھا کہ
فجر اور عصر کے بعد نفل نماز پڑھنا ممنوع ہے۔

۵۔ ابو سلمہ بیان کرتے ہیں کہ ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی نسبت
سے یہ روایت بیان کی کہ ’من لم یوتر فلا صلاة له‘۔ (جس نے نماز وتر نہ پڑھی، اس کی
نمازیں قبول نہیں ہوتیں)۔ ام المؤمنین عائشہ رضی اللہ عنہا کو یہ بات معلوم ہوئی تو انہوں نے فرمایا:

”من سمع هذا من ابی القاسم“ ”ابو القاسم صلی اللہ علیہ وسلم سے کس نے یہ
صلی اللہ علیہ وسلم؟ واللہ ما بات سنی ہے؟ بخدا، نہ تو زیادہ زمانہ گزرا ہے
بعد العهد وما نسیت، انما قال اور نہ میں بھولی ہوں۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ
ابو القاسم صلی اللہ علیہ وسلم: وسلم نے فرمایا کہ جو شخص قیامت کے دن پانچ

(۱۵) بخاری، کتاب مواقیح الصلوة، باب الصلوة بعد الفجر حتی ترتفع الشمس، رقم ۵۸۱

(۱۶) صحیح مسلم، کتاب صلاۃ المسافرین وقصرها، باب لا تحروا لصلواتکم طلوع الشمس ولا غروبها، رقم ۸۳۳

من جاء بصلوات الخمس يوم
القيامة قد حافظ على وضوئها
ومواقبتها وركوعها وسجودها
لم ينقص منها شيئاً جاء وله عند
الله عهد ان لا يعذبه، ومن جاء
وقد انتقص منهن شيئاً فليس له
عند الله عهد ان شاء رحمه وان
شاء عذبه (۱۷)

نمازیں اس طرح لے کر آئے گا کہ اس نے
ان کے وضو، اوقات اور رکوع و سجود کا پورا
اہتمام کیا ہو اور ان میں سے کسی چیز میں کمی نہ
کی ہو تو اللہ کے ہاں اس کے لیے وعدہ ہے کہ
وہ اسے عذاب نہیں دے گا۔ اور جو شخص اس
طرح آئے گا کہ اس نے نمازوں میں کچھ کمی
کی ہو تو اس کے لیے اللہ کے پاس کوئی وعدہ
نہیں۔ وہ چاہے تو اس پر رحمت کرے اور

چاہے تو اسے عذاب دے۔“

۶۔ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ یہ روایت بیان کرتے تھے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے صرف
ایک پاؤں میں جو تایا موزہ پہن کر چلنے سے منع کیا اور فرمایا کہ یادوں جو تے پہن کر چلو یادوں
اتار دو۔ (۱۸)

ام المؤمنین نے ان کی اس روایت کو قبول نہیں کیا، چنانچہ قاسم بن محمد بیان کرتے ہیں کہ:
كانت تمشي في خف واحد
وتقول: لا خيفن ابا هريرة (۱۹)
”ام المؤمنین ایک موزہ پہن کر چلا کرتی
تھیں اور کہتی تھیں کہ میں ابو ہریرہ کو پریشان کر
کے رہوں گی۔“

ایک موقع پر انھوں نے صرف ایک پاؤں میں موزہ پہن کر عملاً چل کر لوگوں کو دکھایا اور فرمایا:
لا اخشى ابا هريرة فانه زعم ان
لا يمشي في النعل الواحد ولا
”میں ابو ہریرہ سے نہیں ڈرتی، کیونکہ انھوں
نے یہ کہا ہے کہ آدمی کو ایک جو تاپہن کر یا ایک

(۱۷) طبرانی، المعجم الاوسط، رقم ۳۰۱۲

(۱۸) ابن ماجہ، کتاب اللباس، باب المشي في النعل الواحد، رقم ۳۶۱۷

(۱۹) مصنف ابن ابی شیبہ، کتاب اللباس والزيعة، من رخص ان يمشي في نعل واحد، رقم ۲۳۳۲۵

— احادیث کی تحقیق اور رد و قبول کے معیارات —

فی الخف الواحد (۲۰) موزہ پہن کر نہیں چلنا چاہیے۔
حضرت عمرؓ

سیدنا عمر رضی اللہ عنہ کے ہاں بھی روایت کی معنوی و درایتی تحقیق کا طرز فکر بہت نمایاں طور پر ملتا ہے۔ مثال کے طور پر فاطمہ بنت قیسؓ نے یہ روایت بیان کی کہ ان کے خاوند نے انہیں تین طلاقیں دے دیں تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فیصلہ فرمایا کہ عدت کے دوران میں ان کا نفقہ خاوند کے ذمے نہیں ہے۔ لیکن حضرت عمرؓ نے اس بات کو تسلیم کرنے سے انکار کر دیا اور فرمایا:

ما کنا لندع کتاب ربنا وسنة ”ہم کتاب اللہ کو اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ
نبینا لقول امر لہ لا ندری وسلم کی سنت کو ایک عورت کی بات پر نہیں چھوڑ
احفظت ام لا (۲۱) سکتے جس کو پتہ نہیں بات یاد بھی رہی یا نہیں۔“

اسی طرح ایک موقع پر ایک شخص نے سیدنا عمر سے پوچھا کہ اگر مجھے جنابت لاحق ہو جائے اور پانی موجود نہ ہو تو کیا کروں؟ سیدنا عمر نے کہا کہ ایسی حالت میں نماز نہ پڑھو۔ وہاں عمار بن یاسر رضی اللہ عنہما بھی موجود تھے۔ انہوں نے سیدنا عمر کو یاد دلایا کہ میں اور آپ ایک سفر میں اکٹھے تھے۔ دوران سفر میں ہم دونوں کو جنابت لاحق ہو گئی اور پانی میسر نہیں تھا۔ آپ نے تو اس حالت میں نماز ادا نہیں کی، لیکن میں نے (تیمم کی نیت سے) زمین پر اس طرح لوٹنیاں لیں جیسے جانور لیتا ہے اور پھر نماز ادا کر لی۔ واپسی پر جب میں نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ بات بتائی تو آپ نے فرمایا کہ جنابت کی حالت میں بھی تمہارے لیے تیمم کا وہی طریقہ کافی تھا جو وضو کے لیے مقرر کیا گیا ہے۔

جب عمار بن یاسر نے یہ واقعہ سیدنا عمر رضی اللہ عنہ کو سنایا تو انہوں نے سخت تعجب کا اظہار کیا اور ان کی روایت پر مطمئن نہیں ہوئے، کیونکہ انہیں یہ واقعہ بالکل یاد نہیں تھا۔ (۲۲) چنانچہ انہوں نے عمار سے کہا:

(۲۰) الفاکھی، ”اخبار مکة“ ۲۲۶/۳، رقم ۲۵۳۸

(۲۱) ابوداؤد، کتاب الطلاق، باب فی نفقۃ المہجۃ، باب من انکر ذک علی فاطمہ، رقم ۲۲۹۱

(۲۲) بخاری، کتاب التیمم، باب التیمم ضربہ، رقم ۳۴۷

— فقہائے احناف اور فہم حدیث ۱۲۰ —

— احادیث کی تحقیق اور رد و قبول کے معیارات —

”اے عمار! اللہ سے ڈرو۔“

اتق الله يا عمار (۲۳)

حضرت علیؓ

یہی طرز فکر ہمیں سیدنا علیؓ کے ہاں بھی ملتا ہے۔ چنانچہ معقل بن سنان الاثبعیؓ روایت کرتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے قبیلے کی ایک عورت بروع بنت واشق کے بارے میں، جس کا خاندان فوت ہو گیا تھا اور نکاح میں اس کے مہر کی مقدار طے نہیں کی گئی تھی، یہ فیصلہ فرمایا کہ اس کو اتنا ہی مہر دیا جائے جتنا اس کے خاندان کی عورتوں کو عام طور پر دیا جاتا ہے۔ (۲۴)

تاہم حضرت علیؓ نے اس روایت کو قبول نہیں کیا بلکہ فرمایا:

”کتاب اللہ کے خلاف قبیلہ اثبع کے ایک

لا یقبل قول اعرابی من اشجع

بدو کی بات قبول نہیں کی جاسکتی۔“

علی کتاب اللہ (۲۵)

سیدنا عبد اللہ بن عباسؓ

حبر الامۃ سیدنا عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہما بھی روایات کے استناد کی تحقیق میں اسی طرز فکر

کے حامل تھے۔ چند مثالیں دیکھیے:

۱۔ حضرت ابو ہریرہؓ نے جب یہ حدیث بیان کی کہ آگ پر پکی ہوئی چیز کھانے سے وضو ٹوٹ

جاتا ہے تو عبد اللہ بن عباسؓ نے اس کو خلاف عقل و قیاس ہونے کی بنا پر قبول نہ کیا اور فرمایا:

انتوضا من الدھن؟ انتوضا من

”کیا ہم چکناہٹ سے وضو کریں؟ کیا ہم

گرم پانی کے استعمال سے وضو کریں؟“

الحمیم؟

اس پر حضرت ابو ہریرہؓ نے کہا:

(۲۳) مسلم، کتاب الحيض، باب التيمم، رقم ۳۶۸

(۲۴) ابوداؤد، کتاب النکاح، باب فی من تزوج ولم یسم صداقا حتی مات، رقم ۲۱۱۶

(۲۵) بیہقی، السنن الکبریٰ، کتاب الصداق، باب من قال لاصداق لہا، رقم ۱۳۴۲۳۔

جب انھیں بتایا گیا کہ ابن مسعود نے اس روایت کو قبول کیا ہے تو سیدنا علیؓ نے کہا کہ بدوؤں کی روایت پر رسول

اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف کوئی بات منسوب نہیں کی جاسکتی۔ (مصنف عبدالرزاق، رقم ۱۰۹۳۶)

— فقہائے احناف اور فقہ حدیث ۱۲۱ —

اذا سمعت عن رسول الله "جب تم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی کوئی
صلی اللہ علیہ وسلم حدیثا فلا حدیث سنو تو اس کے مقابلے میں باتیں نہ بنایا
تضرب له مثلاً (۲۶) کرو۔"

ایک دوسری روایت کے مطابق ابن عباس نے کہا:

التوضا من طعام اجده فی "کیا میں اس چیز کے کھانے سے جسے میں
كتاب الله حلالا لان النار اللہ کی کتاب میں حلال پاتا ہوں، اس لیے وضو
مستہ؟ فجمع ابو هريرة حصی کروں کہ اسے آگ نے چھوا ہے؟ یہ سن کر
فقال: اشهد عدد هذا الحصی ان ابو ہریرہ نے (زمین سے) نگریزے اکٹھے
رسول الله صلى الله عليه وسلم کیے اور کہا کہ میں ان نگریزوں کی تعداد کے
قال توضؤوا مما مست برابر گواہی دیتا ہوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
النار (۲۷) نے فرمایا کہ جس چیز کو آگ نے چھوا ہے، اس کو
کھانے کے بعد وضو کیا کرو۔"

۲۔ سلیمان بن یسار بیان کرتے ہیں کہ میں عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہما کے پاس بیٹھا تھا کہ
ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ وہاں آئے۔ ان کی موجودگی میں ایک شخص آیا اور اس نے ابن عباس
سے پوچھا کہ سونے اور چاندی کا کمی بیشی کے ساتھ باہم نقد تبادلہ کرنے کے متعلق آپ کی کیا
رائے ہے؟ ابن عباس نے کہا کہ اس میں کوئی حرج نہیں۔ اس پر ابوسعید خدری نے انھیں بتایا کہ
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے منع فرمایا ہے، لیکن ابن عباس نے کہا:

نحن اعلم بهذا منك، انما كان "ہم اس کے متعلق آپ سے زیادہ علم رکھتے
الربا لنا ہیں۔ سو ہمارے ہی یہاں تھا۔"

یہ سن کر ابوسعید خدری سخت ناراض ہوئے اور کہا:

(۲۶) ترمذی، ابواب الطہارۃ، باب الوضوء مما غیرت النار، رقم ۷۹

(۲۷) نسائی، کتاب الطہارۃ، باب الوضوء مما غیرت النار، رقم ۱۷۴

— احادیث کی تحقیق اور رد و قبول کے معیارات —

احدثك عن رسول الله صلى
الله عليه وسلم وتحدثني عن
نفسك؟ لا يجمعني وياك
سقف بيت ابداء (۲۸)

”میں تمہیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی
حدیث سنا رہا ہوں اور تم مجھے اپنی طرف سے
ایک بات بتاتے ہو؟ میں تمہارے ساتھ کبھی
ایک چھت کے نیچے اکٹھا نہیں ہوں گا۔“

۳۔ ابن ابی ملیکہ بیان کرتے ہیں کہ عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہ کے سامنے وہ فیصلے پیش
کیے گئے جو سیدنا علی رضی اللہ عنہ نے مختلف مقدمات میں کیے تھے۔ انہوں نے ان میں سے کچھ
فیصلوں کو تو لکھ کر محفوظ کر لیا، جبکہ کچھ کے بارے میں کہا کہ ’واللہ ما قضی بہذا علی الا
ان یکون ضل‘، (۲۹) یعنی بخدا سیدنا علی نے یہ فیصلہ نہیں کیا، سوائے اس کے کہ وہ بھٹک گئے
ہوں۔ گویا ابن عباس نے سیدنا علی کی طرف ان فیصلوں کی نسبت کو اس لیے قبول نہیں کیا کہ ان کی
رائے میں وہ غیر معقول اور ناقابل فہم فیصلے تھے۔

۴۔ ابن عباس رضی اللہ عنہ نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف احادیث کی نسبت کو پرکھنے کے
لیے درایت کا ایک عمومی قاعدہ بھی بیان کیا اور کہا کہ:

اذا سمعت منی احدث عن
رسول الله صلى الله عليه وسلم
فلم تجدوه في كتاب الله او
حسننا عند الناس فاعلموا اني قد
كذبت عليه (۳۰)

”جب تم مجھے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی
نسبت سے کوئی بات بیان کرتے ہوئے سنا
پھر تمہیں وہ کتاب اللہ میں نہ ملے اور لوگ
(یعنی صحابہ) بھی اس کو اچھا نہ سمجھیں تو جان لو
کہ میں نے آپ کی طرف جھوٹی بات کی
نسبت کی ہے۔“

۵۔ ایک موقع پر ایک شخص ابن عباس کے پاس آیا اور ان کے سامنے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی

(۲۸) الراہر مزی، ”ذم الکلام و اہلہ“ ۱۳۳/۲

(۲۹) مقدمہ صحیح مسلم، باب فی الضعفاء والکذا بین من یرغب عن حدیثہم، ص ۵۰

(۳۰) دارمی، المقدمة، باب تاویل حدیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، رقم ۶۱۴

— فقہائے احناف اور فہم حدیث ۱۲۳ —

— احادیث کی تحقیق اور رد و قبول کے معیارات —

احادیث بیان کرنے لگا، لیکن ابن عباس نے اس کی طرف بالکل توجہ نہ دی۔ اس نے کہا کہ میں آپ کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیثیں سن رہا ہوں اور آپ سن نہیں رہے۔ ابن عباس نے کہا کہ ایک وقت تھا کہ جب کوئی شخص نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی نسبت سے کوئی بات بیان کرتا تو ہم بہت توجہ اور اہتمام سے اس کی بات سنتے تھے، لیکن اب یہ صورت حال نہیں ہے:

فلما ركب الناس الصعب والذلول لم ناخذ من الناس الا ما نعرف (۳۱)
 ”جب لوگ ہر طرح کی روایتیں بیان کرنے لگے تو ہم نے لوگوں سے صرف وہی روایات قبول کیں جن کو ہم جانتے ہیں۔“

یہاں ابن عباس نے قبول روایت کا جو معیار بیان کیا، وہ واضح طور پر سند کی تحقیق کے بجائے روایت کے معنی و مضمون سے متعلق ہے۔

حضرت معاویہؓ

ابوالاشعث کہتے ہیں کہ ایک موقع پر عبادہ بن صامت رضی اللہ عنہ نے یہ روایت بیان کی کہ:
 سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: لا تتباغوا
 ”میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو اس سے منع فرماتے ہوئے سنا ہے کہ سونے کے الذہب بالذہب الا مثلاً بمثل، بدلے میں سونا خریداجائے تو دونوں کی مقدار لا زیادة بينهما ولا نظرة برابر ہونی چاہیے۔ اس میں نہ کمی بیشی ہو اور نہ ادھار کیا جائے۔“

سیدنا معاویہ وہاں موجود تھے۔ انہوں نے کہا کہ:

يا ابا الوليد، لا ارى الربا في هذا الا ما كان من نظرة (۳۲)
 ”اے ابوالولید! میری رائے میں سود و نقد لین دین میں نہیں، صرف ادھار میں ہوتا ہے۔“

پھر انہوں نے باقاعدہ ایک خطبہ دیا اور کہا کہ:

(۳۱) مقدمہ صحیح مسلم، باب فی الضعفاء والکذابين ومن یرغب عن حدیثہم، ص ۵۰

(۳۲) ابن ماجہ، کتاب السنۃ، باب تعظیم حدیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم والتغلیظ علی من عارضہ، رقم ۱۸

— احادیث کی تحقیق اور رد و قبول کے معیارات —

الا، ما بال رجال يتحدثون عن رسول الله صلى الله عليه وسلم احاديث قد كنا نشهدها ونصحبها فلم نسمعها منه (۱/۳۳)

”ان لوگوں کا کیا معاملہ ہے جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ایسی احادیث بیان کرتے ہیں جو ہم نے آپ کے پاس اور آپ کی صحبت میں رہتے ہوئے آپ سے نہیں سنی۔“

سیدنا معاویہ کے اس روایت کو قبول کرنے میں تردد کی وجہ بظاہر یہ معلوم ہوتی ہے کہ ہم جنس چیزوں کے باہمی تبادلہ کا یہ طریقہ عام طور پر رائج تھا اور ان کے خیال میں اگر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو ممنوع قرار دیا ہوتا تو اس کی عمومی اطلاع لوگوں تک پہنچی ہوتی اور ان کی اکثریت اس سے بے خبر نہ ہوتی۔ گویا فقہاء کی اصطلاح کے مطابق سیدنا معاویہ عموم بلوئی میں خبر واحد کو قبول کرنا درست نہیں سمجھتے تھے۔

حضرت ابی بن کعبؓ

عباس بن اہل بیان کرتے ہیں کہ ایک مجلس میں جہاں مختلف لوگ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی نسبت سے احادیث بیان کر رہے تھے، ابی بن کعب رضی اللہ عنہ بھی موجود تھے۔ انھوں نے فرمایا:

ما حدیث بلغکم عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تعرف القلوب ویلین له الجلد وترجون عنده فصدقوا بقول رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لا یقول الا الخیر (۲/۳۳)

تمہیں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی نسبت سے کوئی حدیث پہنچے جسے دل پہچانتے ہوں، جسم پر خشوع طاری ہوتا ہو اور اسے سن کر تمہاری امید بڑھتی ہو تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف منسوب اس بات کی تصدیق کر دیا کرو، کیونکہ آپ خیر کی بات کے علاوہ کچھ نہیں فرماتے۔“

(۱/۳۳) مسلم، کتاب المساقاة، باب الصرف وبيع الذبب بالورق نقد، رقم ۲۵۸۔

بہر حال مذکورہ روایات کے مطابق ان کی اس رائے پر عبادہ بن صامت نے شدید رد عمل ظاہر کیا اور سیدنا عمر کو اس کی شکایت کی جس پر انھوں نے سیدنا معاویہ کو لکھا کہ عبادہ جو بات کہہ رہے ہیں، وہی

— فقہائے احناف اور فہم حدیث ۱۲۵ —

— احادیث کی تحقیق اور رد و قبول کے معیارات —

سیدنا ابو ایوب انصاریؓ

محمود بن الربیع نے یہ حدیث بیان کی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

ان الله قد حرم على النار من قال "جس شخص نے اللہ کی رضا کی خاطر لا الہ الا لا الہ الا اللہ یتبعی بذلك وجه اللہ" اللہ پڑھ لیا، اس پر اللہ نے جہنم کو حرام کر دیا۔
حضرت ابو ایوب انصاریؓ نے یہ سنا تو فرمایا:
والله ما اظن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ما قلت قط (۳۳)
"بخدا میں نہیں سمجھتا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کبھی ایسی بات فرمائی ہوگی۔"

مذکورہ تمام مثالوں سے واضح ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی نسبت سے بیان کی جانے والی احادیث کو ان کے معنی اور مضمون کے لحاظ سے درایتاً جانچنا اور ثقہ راویوں کے نقل کرنے کے باوجود قابل اشکال روایات کو ظاہر کے اعتبار سے قبول نہ کرنا عہد صحابہ میں ایک معروف اجتہادی معیار کی حیثیت رکھتا تھا اور جلیل القدر صحابہ پورے اعتماد کے ساتھ اس معیار کو روایات کی تحقیق کے ضمن میں بروئے کار لایا کرتے تھے۔

اس پس منظر میں آئیے، اب دیکھتے ہیں کہ اخبار آحاد کے رد و قبول کے ضمن میں فقہائے احناف نے کیا نقطہ نظر اختیار کیا۔

درست ہے اور لوگوں کو اسی کا پابند بناؤ۔

(۲/۳۳) "تحفة الاخيار بترتیب، شرح مشکل الآثار"، ۳۲۰/۷، رقم ۵۳۵۰

(۲۴۳) بخاری، کتاب التجدد، باب صلاة النوافل جماعة، رقم ۱۱۸۶

— فقہائے احناف اور فہم حدیث ۱۲۶ —

اخبار آحاد کی قبولیت کا دائرہ

فقہائے احناف کے نزدیک اخبار آحاد، احکام دین کو جاننے کا ایک بڑا ذریعہ ہیں، چنانچہ وہ مخصوص شرائط پر پورا اترنے والی اخبار آحاد کو حجت مان کر ان پر عمل کو واجب قرار دیتے ہیں۔ خبر واحد کی حجیت کے حق میں احناف بنیادی مقدمے کے طور پر اس حقیقت واقعہ کو پیش کرتے ہیں کہ اخبار آحاد میں بہت سے ایسے امور دین بیان ہوئے ہیں جن کو جاننے کی حاجت نہ صرف نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں آپ کے مخاطبین کو تھی، بلکہ قیامت تک آنے والے تمام انسان ان کو جاننے کے محتاج ہیں۔ چونکہ اخبار آحاد کے سوا ان امور دیدہ کی معرفت کا کوئی دوسرا ذریعہ موجود نہیں، اس لیے انھیں لازماً قبول کرنا پڑے گا۔

اس بنیادی موقف کے ساتھ ساتھ احناف، اخبار آحاد میں ضعف کے بعض پہلوؤں کو بھی پوری طرح نظر میں رکھتے ہیں۔ مثلاً یہ کہ اخبار آحاد بہر حال ظن اور شبہ سے پاک نہیں ہوتیں اور ان سے حاصل ہونے والا علم ہر حال میں ظنی ہوتا ہے۔ راویوں کے حالات اور دوسرے قرائن کی روشنی میں کسی خبر کے صدق پر اطمینان قلب تو حاصل ہو سکتا ہے، لیکن علم یقین نہیں۔ اسی طرح ان سے واقفیت کا دائرہ چند لوگوں تک محدود ہوتا ہے اور انھیں عمومی شہرت حاصل نہیں ہوتی۔

اس پہلو کے پیش نظر احناف اس بات کو بطور اصول ملحوظ رکھتے ہیں کہ اخبار آحاد کی قبولیت اور حجیت احکام دین کے ایک خاص دائرہ میں محصور ہے اور ان سے دین کا کوئی بنیادی اور اصولی حکم

اخذ نہیں کیا جاسکتا۔ یہ احکام وہی ہوں گے جن کا تعلق دین کے فروع اور جزئیات سے ہو اور جن کا جاننا یا ان پر عمل کرنا ساری امت پر لازم نہ ہو۔ اس اصول کے حق میں احناف کا عقلی استدلال یہ ہے کہ اگر دین کا کوئی حکم ایسا تھا جس کا جاننا اور جس کی پابندی کرنا لوگوں پر عمومی طور پر واجب تھا تو پھر یہ ضروری تھا کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم اس حکم کا ابلاغ بھی اسی درجے میں، پورے اہتمام کے ساتھ کرتے اور آپ کے بعد آپ کی امت اسے اسی طرح شہرت و استفاضہ کے ساتھ نقل کرتی۔ امام ابو بکر الجصاص اس ضمن میں فقہائے احناف کے نقطہ نظر کی توضیح کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

قال اصحابنا: ما كان من احكام الشريعة بالناس حاجة الى معرفته فسيبيل ثبوته الاستفاضة والخبر الموجب للعلم، وغير جائز اثبات مثله باخبار الآحاد..... فقالوا: لما كانت البلوى عامة من كافة الناس بهذه الامور ونظائرها فغير جائز ان يكون فيه حكم الله تعالى من طريق التوقيف الا وقد بلغ النبي صلى الله عليه وسلم ذلك ووقف الكافة عليه، واذا عرفته الكافة فغير جائز عليها ترك النقل والاقتصار على ما ينقله الواحد منهم بعد الواحد لانهم مامورون بنقله

”ہمارے علمائے احناف نے کہا ہے کہ شریعت کے جن احکام کو جاننے کی سب لوگوں کو ضرورت ہو، ان کے ثبوت کا معیار یہ ہے کہ وہ شہرت کے ساتھ اور ایسے ذریعے سے منقول ہوں جو موجب یقین ہو۔ اس طرح کے احکام کو اخبار آحاد سے ثابت کرنا درست نہیں۔ علمائے احناف نے کہا ہے کہ جب اس طرح کے امور سے تمام لوگوں کو سابقہ پیش آتا ہے تو یہ نہیں ہو سکتا کہ اللہ تعالیٰ نے اس کے متعلق کوئی حکم دیا ہو اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم اس کی عمومی تبلیغ نہ کریں اور سب لوگوں کو اس حکم سے روشناس کرانے کا اہتمام نہ کریں۔ اور اگر سب لوگ اس حکم سے واقف ہو گئے ہوں تو پھر یہ ممکن نہیں کہ وہ اسے نقل نہ کریں اور اسے نقل کرنے کا کام چند ایک افراد کے سپرد کر دیں، کیونکہ لوگ اسے نقل کرنے کے پابند ہیں اور جو بات ان تک

وہم الحجۃ علی ذلك المنقول
الیہم وغیر جائز لہا تزییع
موضع الحجۃ، فعلمنا بذلك انه
لم یکن من النبی صلی اللہ
علیہ وسلم توفیق فی ہذہ
الامور ونظائرہا (۳۵)

تک پہنچی ہے، وہی (اسے اگلے لوگوں تک پہنچا
کر ان پر) حجت بننے کا ذریعہ ہیں اور ان کے
لیے یہ جائز نہیں کہ وہ اس حجت کو (نظر انداز کر
کے) ضائع کر دیں۔ اس سے ہمیں معلوم
ہو گیا کہ (جب ایسا کوئی حکم تو اتر سے نقل نہیں
ہوا تو اس کا مطلب یہ ہے کہ) نبی صلی اللہ علیہ
وسلم نے ان جیسے امور سے متعلق سرے سے
کوئی شرعی حکم بیان ہی نہیں فرمایا۔“

سرخسی نے اسی نکتے کو یوں بیان کیا ہے:
الغریب فی ما یعم بہ البلوی
ویحتاج الخاص والعام الی
معرفة للعمل بہ فانہ زیف لان
صاحب الشرع کان مامورا بان
یبین للناس ما یحتاجون الیہ وقد
امرہم بان یقلوا عنہ ما یحتاج
الیہ من بعدہم فاذا کانت
الحادثة مما تعم بہ البلوی
فالظاهر ان صاحب الشرع لم
یترک بیان ذلك للکافة
وتعلیمہم وانہم لم یترکوا نقلہ
علی وجہ الاستفاضة فحین لم
یشتہر النقل عنہم عرفنا

”ایسی صورت کا حکم بیان کرنے کے لیے جو
عام الوقوع ہے اور جس کو جاننے کی ہر خاص
و عام کو ضرورت ہے، اگر خبر واحد وارد ہو تو وہ
نا قابل اعتبار ہوگی کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ
وسلم کی یہ ذمہ داری تھی کہ جن باتوں کے
جاننے کی لوگوں کو احتیاج ہے، وہ ان کے
سامنے بیان کریں اور آپ نے لوگوں کو یہ بھی
حکم دیا کہ وہ آپ کے ارشادات کو بعد میں
آنے والوں تک پہنچائیں۔ چنانچہ اگر کوئی
صورت عام الوقوع ہے تو ظاہر ہے کہ رسول
اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کی تعلیم بھی سب
لوگوں کو دی ہوگی اور لوگوں نے بھی اس کو
شہرت و استفاضة کے ساتھ نقل کیا ہوگا۔“

انہ سہو او نسخ الاتری ان
 المتاخرین لما نقلوه اشتہر فیہم
 فلو کان ثابتاً فی المتقدمین
 لاشتہر ایضاً وما تفرد الواحد
 بنقله مع حاجة العامة الی
 معرفته (۳۶)

اب اگر ایسے کسی مسئلے میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے کوئی روایت بطریق شہرت مروی نہیں تو ہم سمجھ لیں گے کہ یا تو وہ راوی کی بھول ہے یا منسوخ ہو چکی ہے۔ دیکھتے نہیں کہ اسی روایت کو جب بعد کے لوگ نقل کرتے ہیں تو وہ ان میں مشہور ہو جاتی ہے۔ سو اگر پہلے لوگوں میں بھی وہ ثابت ہوتی تو ان میں بھی اسی طرح مشہور ہوتی اور ایسا نہ ہوتا کہ اس کو اس کا دکا راوی نقل کرتے حالانکہ سب لوگ اس کو جاننے کے محتاج تھے۔“

ابن رشد فقہائے احناف کے اس اصول کی وضاحت کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

واما ابو حنیفة فانہ رد
 اخبار الآحاد التی تعم بہا
 البلوی اذا لم تنتشر ولا انتشر
 العمل بہا وذاک ان عدم
 الانتشار اذا کان خیرا شانہ
 الانتشار قرینة توہن الخیر
 وتخرجه عن غلبة الظن بصدقه
 الی الشک فیہ او الی غلبة الظن
 بکذبه او نسخه (۳۷)

”امام ابو حنیفہ“ کے ہاں اصول یہ ہے کہ عام الوقوع امور سے متعلق اخبار آحاد اگر شہرت کے ساتھ مروی نہ ہوں اور نہ ان پر عمل ہی جاری ہو، تو ان کو رد کر دینا چاہیے، کیونکہ اگر بات تو ایسی ہو کہ اس کو نقل کرنے والے بہت سے ہونے چاہئیں لیکن خبر مشہور اور معروف نہ ہو تو یہ ایک ایسا قرینہ ہے جو خبر میں ضعف پیدا کرتا اور اس کے بارے میں سچائی کا گمان پیدا کرنے کے بجائے اسے مشکوک کرتا اور اس کے جھوٹا یا منسوخ ہونے کا گمان پیدا کرتا ہے۔“

(۳۶) ”اصول المرخسی“، ۱/۳۷۸

(۳۷) ”بداية المجتهد“، ۱/۱۷۴

عموم بلوئی کے دائرے میں اخبار آحاد کی بنیاد پر کوئی شرعی حکم متعین نہ کرنے کے اس اصول سے محدثین اور فقہانے بھی اصولاً اتفاق کیا ہے۔ مثال کے طور پر امام شافعیؒ میت کو قبر میں داخل کرنے کے طریقے پر گفتگو کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

”مردوں کے معاملات اور انھیں قبر میں داخل کرنے کا طریقہ، ہمارے ہاں معروف و مشہور امور میں سے ہے، کیونکہ اموات کثرت سے ہوتی ہیں اور اس موقع پر ائمہ اور ثقہ لوگ موجود ہوتے ہیں۔ یہ ان عام الوقوع امور میں سے ہے جن میں حدیث (یعنی خبر واحد) کد کوئی ضرورت ہی نہیں پڑتی، بلکہ اس طرح کے معاملات میں حدیث وارد ہونے کا مطلب یہ ہوگا کہ لوگ عمومی طور پر اس سے واقف ہونے کے پابند ہوں (جو ممکن نہیں)۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور مہاجرین اور انصار یہیں ہمارے درمیان رہے (اور مردوں کی تدفین کرتے رہے)۔ لوگ بغیر کسی اختلاف کے نسل بعد نسل یہ نقل کرتے آ رہے ہیں کہ مردے کو (پائنتی کی طرف سے) کھینچ کر قبر میں داخل کیا جاتا ہے۔ پھر (تعجب ہے کہ) اس کے بعد کسی دوسرے شہر سے کوئی آنے والا آیا اور ہمیں بتانے لگا کہ ہمیں مردے کو کیسے قبر میں داخل کرنا چاہیے۔“

وامور الموتى وادخالهم من الامور المشهورة عندنا لكثرة الموت وحضور الائمة واهل الثقة وهو من الامور العامة التي يستغنى فيها عن الحديث، ويكون الحديث فيها كالتكليف بعموم معرفة الناس لها، ورسول الله صلى الله عليه وسلم والمهاجرون والانصار بين اظهرا ينقل العامة عن العامة لا يختلفون في ذلك ان الميت يسئل سلا، ثم جاء نا ات من غير بلدنا يعلمنا كيف ندخل الميت (۳۸)

امام ابن القیم اس اصول کی توضیح میں لکھتے ہیں:

ومن المعلوم بالضرورة ان رسول الله صلى الله عليه وسلم لو كان يقنت كل غداة ويدعو بهذا الدعاء ويومن الصحابة لكان نقل الامة لذلك كلهم كنقلهم بجهره بالقراءة فيها وعددها ووقتها، وان جاز عليهم تضييع امر القنوت منها جاز عليهم تضييع ذلك ولا فرق، وبهذا الطريق علمنا انه لم يكن هديه الجهر بالبسملة كل يوم وليلة خمس مرات دائما مستمر اثم يضيع اكثر الامة ذلك ويخفى عليها، وهذا من امحل المحال، بل لو كان ذلك واقعا لكان نقله كمثل عدد الصلوات وعدد الركعات والجهر والاخفات وعدد السجعات وسواضع الاركان وترتيبها (۳۹)

”یہ بات بدلیہ معلوم ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا معمول اگر ہر صبح قنوت پڑھنے اور اس میں یہ دعا کرنے اور صحابہ کا اس پر آمین کہنے کا ہوتا تو اس بات کو بھی ساری امت اسی طرح نقل کرتی جیسے اس نے آپ کا نماز میں جہراً قراءت کرنا اور نمازوں کی تعداد اور ان کے اوقات نقل کیے ہیں۔ اگر یہ مانا جائے کہ لوگوں نے قنوت کے معاملے کو نقل کرنے میں بے احتیاطی کی تو پھر یہ بھی ممکن ہے کہ انہوں نے مذکورہ باتوں کو نقل کرنے میں بے احتیاطی کی ہو۔ دونوں میں کوئی فرق نہیں۔ اسی دلیل سے ہمیں یہ معلوم ہوا کہ یہ ممکن نہیں کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا معمول ہمیشہ اور تسلسل سے ہر روز پانچوں نمازوں میں بلند آواز سے بسم اللہ پڑھنے کا ہو اور پھر امت کی اکثریت اس بات کو ضائع کر دے اور یہ بات اس سے پوشیدہ رہے۔ یہ تو ایک محال ترین بات ہے۔ اگر ایسا ہوا ہوتا تو یہ بھی اسی طرح نقل ہوا ہوتا جیسے نمازوں کی تعداد، رکعات کی تعداد، جہری اور سری نمازوں، سجدوں کی تعداد اور نماز کے ارکان کی ترتیب نقل ہوئی ہے۔“

(۳۹) ”زاد المعاد فی ہدی خیر العباد“، ص ۹۵، ۹۶

شاہ ولی اللہؒ لکھتے ہیں:

ومن المحال ان يكون الله تعالى
 شرع في هذه المسائل لعباده
 شيئا زيادة على ما لا ينفكون عنه
 من الارتفاقات وهي مما يكثر
 وقوعه وتعم به البلوى ثم لا ينص
 عليه النبي صلى الله عليه وسلم
 نصا جليا ولا يستفيض في
 الصحابة ومن بعدهم (۴۰)

”یہ محال ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ان مسائل میں
 اپنے بندوں کے لیے اس سے زائد کوئی طریقہ
 مقرر کیا ہو جس سے لوگ اپنے عام تمدنی
 حالات میں لازماً واقف ہوتے ہیں اور معاملہ
 ایسا ہو کہ کثرت سے پیش آتا ہے اور عام طور
 پر لوگوں کو اس سے واسطہ پڑتا ہو، لیکن نبی صلی
 اللہ علیہ وسلم اس بات کو صاف اور واضح الفاظ
 میں بیان نہ کریں اور نہ وہ بات صحابہ اور بعد کی
 نسلوں میں عام اور مشہور ہو سکے۔“

اس اصول پر فقہائے احناف نے جن روایات کو قبول نہیں کیا، ان میں سے کچھ نمایاں مثالیں
 یہاں درج کی جاتی ہیں۔

۱۔ بسرہ بنت صفوان رضی اللہ عنہا روایت کرتی ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:
 ”جو شخص اپنی شرم گاہ کو چھوئے، وہ وضو
 من مس ذكره فليتوضا (۴۱)
 کرے۔“

صدر اول میں جب یہ مسئلہ فقہاء کے مابین زیر بحث آیا تو بنیادی ماخذ کی حیثیت سے بسرہ بنت
 صفوان کی روایت ہی ان کے پیش نظر تھی۔ فقہائے احناف نے اس روایت کو قبول نہیں کیا، کیونکہ
 یہ ایک ایسے مسئلے سے متعلق ہے جس کا تعلق عموم بلوئی سے ہے، جبکہ مذکورہ حدیث شہرت اور
 استفاضہ کے بجائے خبر واحد کے طریقے پر نقل ہوئی ہے اور وہ بھی ایک خاتون صحابیہ سے جو

(۴۰) ”حجة الله البالغة“، ۱/۵۲۳

(۴۱) ترمذی، کتاب الطہارۃ، باب الوضوء من مس الذكر، رقم ۸۲۔ ابوداؤد، کتاب الطہارۃ، باب الوضوء من مس
 الذكر، رقم ۱۸۱

احادیث کی نقل و روایت کے حوالے سے زیادہ معروف نہیں۔ مزید برآں اسی مسئلے سے متعلق ایک دوسری صحیح حدیث کے علاوہ فقہائے صحابہ کے عمل سے بھی یہ ثابت ہوتا ہے کہ شرم گاہ کا چھونا وضو کے لیے ناقض نہیں۔ امام محمد لکھتے ہیں:

والذی لا اختلاف فیہ عندنا ان
علی بن ابی طالب و عبد اللہ بن
مسعود و عمار بن یاسر و حذیفہ
بن الیمان و عمران بن حصین
رضی اللہ عنہم لم یروا فی
مس الذکر وضوء افین هولاء
من بسرة ابنة صفوان؟ (۴۲)

”جس امر میں ہمارے نزدیک کوئی اختلاف
نہیں، وہ یہ ہے کہ علی بن ابی طالب، عبد اللہ
بن مسعود، عمار بن یاسر، حذیفہ بن یمان اور
عمران بن حصین رضی اللہ عنہم شرم گاہ کو چھونے
کی وجہ سے وضو کے ٹوٹنے کے قائل نہیں تھے۔
سوان کے مقابلے میں بسرہ بنت صفوان کی کیا
حیثیت ہے؟“

مزید لکھتے ہیں:

فکیف تترك حدیث هولاء
کلهم واجتماعهم علی هذا
علی حدیث بسرة ابنة صفوان
امرلة لیس معها رجل والنساء
الی الضعف ما هن فی
الروایة..... فکذلك بسرة بنت
صفوان لا نجوز قولها مع من
خالفها من اصحاب رسول الله
صلی الله علیه وسلم (۴۳)

”تم ان سب کی بات کو اور اس پر ان کے
اتفاق کو بسرہ بنت صفوان کی حدیث کی وجہ سے
کیسے چھوڑ سکتے ہو جو ایک خاتون ہے اور اس
کے ساتھ کوئی مرد (اس روایت کو نقل کرنے
میں) شریک نہیں! عورتیں تو ویسے بھی روایت
میں ضعیف ہوتی ہیں۔ چنانچہ ہم بسرہ بنت
صفوان کی بات کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
کے ان اصحاب کے مقابلے میں قبول نہیں کر
سکتے جو اس کے خلاف بات کہتے ہیں۔“

(۴۲) ”الحجة علی اهل المدينة“ ۲۰/۱

(۴۳) نفس المصدر ۶۵، ۶۴/۱

بسرہ بنت صفوان کی روایت پر اسی نوعیت کا تبصرہ امام مالک کے استاذ ربیعۃ الرائے نے بھی کیا ہے۔ فرماتے ہیں:

”تمھارا ناس ہو! کیا اس طرح کی بات کو بھی
کوئی قبول کر سکتا ہے اور کیا ہم بسرہ کی حدیث
پر عمل کریں؟ بخدا، اگر بسرہ اس جوتے کے
متعلق گواہی دے تو میں اس کی گواہی قبول
نہیں کروں گا۔ دین کا تو مدار نماز پر ہے اور نماز
کا مدار وضو پر۔ تو کیا بسرہ کے علاوہ رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابہ میں کوئی شخص نہیں تھا
جو اس دین کو درست رکھ سکے؟“

و یحکم مثل هذا یاخذ به احد
ونعمل بحديث بسرة؟ واللہ لو
ان بسرة شهدت علی هذا
النعل ما قبلت شهادتها، انما
قوام الدين بالصلاة، وقوام
الصلاة الطهور، فلم یکن فی
صحابه رسول اللہ صلی اللہ
علیہ وسلم من یقیم هذا الدین
الا بسرة؟ (۴۴)

۲۔ عبد اللہ بن عمرؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

”اگر پانی کی مقدار دو منگے ہو تو وہ نجاست
پڑنے سے ناپاک نہیں ہوتا۔“

اذا كان الماء قلتین فانه لا
ینجس (۴۵)

احناف کا موقف یہ ہے کہ دو گھڑوں کی مقدار کو کم یا زیادہ پانی کے مابین حد فاصل قرار دینے
والی یہ روایت خبر واحد ہے جسے ایک ایسے مسئلے میں جو لوگوں کو عام زندگی میں کثرت سے پیش آتا
ہے، کسی شرعی حکم کا ماخذ نہیں بنایا جاسکتا، کیونکہ کسی ایسی صورت حال سے متعلق حکم کو بیان کرنے
کے لیے جس سے لوگوں کو روزمرہ سابقہ پیش آتا ہے، شارع کی طرف سے یہ طریقہ اختیار نہیں کیا
جاتا کہ اس کی عمومی تبلیغ و تشہیر کے بجائے بس کسی خاص موقع پر اسے بیان کرنے پر اکتفا کر لی
جائے اور لوگ عمومی طور پر اس سے واقف ہی نہ ہوں۔ جبکہ ذخیرہ حدیث کے مطالعے سے واضح

(۴۴) ”شرح معانی الآثار“ ۹۲/۱

(۴۵) ابو داؤد، کتاب الطہارۃ، باب ما ینجس الماء، رقم ۶۵

ہوتا ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کی روایت میں ایک سوال کے جواب میں کہا کہ اس بات کے عام ابلاغ کی کوئی کوشش نہیں کی اور صحابہ میں سے بھی بنیادی طور پر عبد اللہ بن عمر نے ہی اس روایت کو نقل کیا ہے۔

علامہ ابن القیم نے اس حدیث پر کلام کرتے ہوئے احناف کے نقطہ نظر کے مختلف پہلوؤں کو بہت خوبی سے واضح کیا ہے۔ لکھتے ہیں:

اما الشذوذ فان هذا حديث فاصل بين الحلال والحرام والطاهر والنجس وهو في المياه كالاوسق في الزكاة والنصب في الزكاة فكيف لا يكون مشهورا شائعا بين الصحابة؟ ينقله خلف عن سلف لشدة حاجة الامة اليه اعظم من حاجتهم الي نصب الزكاة فان اكثر الناس لا تجب عليهم زكاة والوضوء بالماء الطاهر فرض على كل مسلم، فيكون الواجب نقل هذا الحديث كنقل نجاسة البول ووجوب غسله ونقل عدد الركعات ونظائر ذلك، ومن المعلوم ان هذا لم يروه غير ابن عمر ولا عن

”جہاں تک اس حدیث کے شاذ ہونے کا تعلق ہے تو دیکھیے، یہ حدیث طلال و حرام اور پاک و ناپاک کے درمیان فرق کا ضابطہ بیان کرتی ہے۔ پانی سے متعلق اس کی حیثیت وہی ہے جو زکوٰۃ سے متعلق نصاب زکوٰۃ بیان کرنے والی حدیث کی ہے۔ سو یہ صحابہ کے مابین اس طرح مشہور اور شائع کیوں نہ ہوئی کہ اسے نسل بعد نسل نقل کیا جاتا، جبکہ امت کو اس حدیث کا علم ہونا اس سے کہیں زیادہ ضروری ہے جتنا زکوٰۃ کے نصاب کو جاننا ضروری ہے، کیونکہ زکوٰۃ تو اکثر لوگوں پر فرض نہیں ہوتی، جبکہ پاک پانی کے ساتھ وضو کرنا ہر مسلمان پر فرض ہے۔ چنانچہ لازم تھا کہ یہ حدیث اسی طرح نقل کی جاتی ہے جیسے پیشاب کے ناپاک ہونے اور اسے دھونے کا حکم اور رکعات کی تعداد اور اس جیسے دوسرے احکام منقول ہیں۔ ادھر یہ بات معلوم ہے کہ

ابن عمر غیر عبید اللہ و عبد اللہ، فاین نافع و سالم و ایوب و سعید بن جبیر؟ و این اهل المدينة و علماؤهم عن هذه السنة التي مخرجها من عندهم، وهم اليها احوج الخلق لعزة الماء عندهم؟ و من البعيد جدا ان تكون هذه السنة عند ابن عمر و تخفى على علماء اصحابه و اهل بلدته و لا يذهب اليها احد منهم و لا يروونها و يديرونها بينهم، و من انصف لم يخف عليه امتناع هذا، فلو كانت هذه السنة العظيمة المقدر عند ابن عمر لكان اصحابه و اهل المدينة اقول الناس بها و ارواهم لها، فاي شذوذ ابلغ من هذا؟ و حيث لم يقل بهذا التحديد احد من اصحاب ابن عمر علم انه لم يكن فيه عنده سنة من النبي فهذا وجه شذوذه (۴۶)

اس حدیث کو صرف ابن عمر نے روایت کیا ہے اور ان سے نقل کرنے والے صرف عبید اللہ اور عبد اللہ ہیں۔ سوال یہ ہے کہ نافع، سالم، ایوب، سعید بن جبیر اور اہل مدینہ اور ان کے علماء اس حدیث کو کیوں نقل نہیں کرتے جبکہ وہ انھی کے ہاں سے نکلی ہے اور پانی کے کم یاب ہونے کی وجہ سے انھیں اس حدیث کی سب سے زیادہ ضرورت تھی؟ یہ بات بہت بعید ہے کہ یہ حدیث ابن عمر کے پاس ہو، لیکن ان کے شاگردوں میں سے اہل علم اور ان کے شہر کے لوگوں سے مخفی رہے اور ان میں سے کوئی بھی شخص نہ اس کا قائل ہو اور نہ وہ اسے روایت کرتے اور ایک دوسرے کو اس کی اطلاع دیتے ہوں۔ جو شخص انصاف سے کام لے گا، اس پر مخفی نہیں رہے گا کہ ایسا ہونا، ناممکن ہے۔ اگر اس قدر غیر معمولی اہمیت کی حامل حدیث ابن عمر کے پاس ہوتی تو ان کے شاگرد اور اہل مدینہ سب سے بڑھ کر اس کے قائل ہوتے اور اسے روایت کرتے۔ سو اس سے بڑھ کر شذوذ آخر کیا ہو سکتا ہے؟ پس جب ابن عمر کے اصحاب میں سے کوئی بھی اس تحدید کا قائل نہیں تو معلوم ہو گیا کہ ان کے پاس نبی صلی

اللہ علیہ وسلم کی طرف سے ایسی کوئی حدیث تھی
ہی نہیں۔ یہ ہے اس حدیث کے شاذ ہونے کی
تفصیل۔“

۳۔ کتب حدیث میں ایک سے زیادہ صحابہ سے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد مروی ہے کہ:
لا وضوء لمن لم یذکر اسم اللہ علیہ (۴۷)
”جو شخص وضو سے پہلے اللہ کا نام نہ لے، اس
کا وضو نہیں ہوتا۔“

امام ابو بکر الجصاص اس روایت پر نقد کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

ولم یذکر احد منهم التسمية
فرضا فيه وقالوا هذا وضوء رسول
الله صلى الله عليه وسلم، فلو
كانت التسمية فرضا فيه
لذكروها ولورد النقل به متواترا
فی وزن ورود النقل فی سائر
الاعضاء المفروض طهارتها
لعموم الحاجة اليه فان احتجوا
بحدیث ابی هريرة قيل له لا
تجوز الزيادة فی نص القرآن الا
بمثل ما يجوز به النسخ
والاخر ان اخبار الآحاد غیر مقبولة
فی ما عمت البلوی به (۴۸)

”کسی نے بھی بسم اللہ کے وضو میں فرض
ہونے کا ذکر نہیں کیا اور نہ یہ کہا ہے کہ یہ رسول
اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا وضو ہے۔ اگر بسم اللہ
پر عینا فرض ہوتا تو لوگ اس کا ذکر کرتے اور وہ
بھی اسی طرح تو اتر کے ساتھ نقل ہوتا جیسے وضو
کے سارے اعضاء کی طہارت کا حکم نقل ہوا ہے،
کیونکہ یہ بات جاننا تو سب کے لیے ضروری
ہے۔ اگر اس پر ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث
سے استدلال کیا جائے تو ہم کہیں گے کہ قرآن
کے حکم میں اضافہ ایسی دلیل کے بغیر جائز نہیں
جس سے قرآن کے حکم کو منسوخ کیا جاسکے۔
مزید برآں جو معاملات عموم بلوی سے متعلق
ہوں، ان میں اخبار آحاد قبول نہیں کی جاتیں۔“

(۴۷) ابوداؤد، کتاب الطہارة، باب فی التسمية علی الوضوء، رقم ۱۰۱

(۴۸) ”احکام القرآن“ ۳۵۸/۲

— احادیث کی تحقیق اور رد و قبول کے معیارات —

۴۔ متعدد روایات میں ذکر ہوا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نماز میں بلند آواز سے بسم اللہ

پڑھا کرتے تھے۔ (۴۹)

احناف نے اس روایت کو قبول نہیں کیا۔ بھلا لکھتے ہیں:

والوجه الآخر ان الجهر بها لو كان ثابتاً لورد النقل به مستفيضاً متواتراً كوروده فى سائر القراءه فلما لم يرد النقل به من جهة التواتر علمنا انه غير ثابت اذ الحاجة الى معرفة مسنون الجهر بها كهي الى معرفة مسنون الجهر فى سائر فاتحة الكتاب (۵۰)

”دوسری وجہ یہ ہے کہ اگر بسم اللہ کو بلند آواز سے پڑھنا ثابت ہوتا تو یہ بات اسی طرح تواتر اور شہرت کے ساتھ نقل ہوتی جیسے جہری قراءت سے متعلق باقی چیزیں ہوئی ہیں۔ جب یہ بات از روئے تواتر نقل نہیں ہوئی تو ہم نے جان لیا کہ یہ سرے سے ثابت ہی نہیں، کیونکہ جس طرح ساری سورۃ فاتحہ کو جہراً پڑھنے کا علم (سب کے لیے) ضروری ہے، اسی طرح بسم اللہ کو جہراً پڑھنے کا علم بھی سب کو ہونا چاہیے۔“

۵۔ بعض روایات میں نقل ہوا ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے وضو کرتے ہوئے اپنے پاؤں

اور جوتوں پر مسح فرمایا۔ (۵۱)

بھلا لکھتے ہیں:

لا يجوز قبول اخبار الآحاد فيه من وجهين: احدهما لما فيه من الاعتراض به على موجب الآية

”اس معاملے میں اخبار آحاد کو قبول کرنا وہ وجوہ سے درست نہیں۔ ایک تو یہ کہ یہ قرآن کے حکم کے خلاف ہیں جس میں پاؤں کو

(۴۹) صحیح ابن خزیمہ، کتاب الصلوٰۃ، باب ذکر الدلیل علی ان الجہر بسم اللہ الرحمن الرحیم والخافۃ بہ جمیعاً مباح، رقم

۳۹۹۔ سنن الدارقطنی، کتاب الصلاۃ، باب وجوب قراءۃ بسم اللہ الرحمن الرحیم فی الصلوٰۃ والجہر بہا، رقم ۱۱۳۲-۱۱۷۵

(۵۰) ”احکام القرآن“ ۱۷/۱

(۵۱) ابوداؤد، کتاب الطہارۃ، باب مسح علی الجوزین، رقم ۱۵۹

— فقہائے احناف اور فہم حدیث ۱۳۹ —

— احادیث کی تحقیق اور رد و قبول کے معیارات —

من الغسل علی ما قد دللنا علیہ دھونے کا حکم دیا گیا ہے اور دوسری یہ کہ اس طرح
والثانی ان اخبار الآحاد غیر مقبولة کے امور میں اخبار آحاد کو قبول کرنا جائز نہیں،
فی مثلہ لعموم الحاجة الیہ (۵۲) کیونکہ ان کا جاننا سب کے لیے ضروری ہے۔“
سرخسی نے درج ذیل روایات کو بھی اسی ضمن میں بطور مثال پیش کیا ہے:
- وہ روایات جن سے ثابت ہوتا ہے کہ آگ پر پکی ہوئی چیز کھانے سے وضو ٹوٹ جاتا ہے۔
- وہ روایات جن سے ثابت ہوتا ہے کہ جنازہ کی چار پائی اٹھانے سے وضو ٹوٹ جاتا ہے۔
- وہ روایات جن میں ذکر ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم رکوع جاتے وقت اور رکوع سے
سراٹھاتے ہوئے رفع یدین کیا کرتے تھے۔ (۵۳)

احناف نے ان تمام روایات کو قبول نہیں کیا، کیونکہ اپنی نوعیت کے اعتبار سے یہ عموم بلوئی کے
معاملات ہیں، جبکہ ان سے متعلق مذکورہ احکام کا بیان اخبار آحاد میں ہوا ہے جو اس طرح کے امور
میں حکم شرعی کا ماخذ نہیں بن سکتیں۔*

(۵۲) ”احکام القرآن“ ۳۳۶/۲

(۵۳) جصاص، ”الفصول فی الاصول“ ۱۱۵/۳۔ ”اصول السرخسی“ ۳۷۸/۱

* جلیل القدر محدث خطیب بغدادی نے اس اصول کی وضاحت یوں کی ہے:

والرابع ان ینفرد الواحد بروایة ما ”چوتھا اصول یہ ہے کہ صرف ایک آدمی ایسی
یجب علی کافة الخلق علمہ بات نقل کرے جس کا جاننا تمام لوگوں پر واجب
فیذلک علی انہ لا اصل له لانه ہو۔ یہ چیز اس خبر کے بے اصل ہونے کی دلیل
لا یجوز ان یکون له اصل وینفرد ہوگی، کیونکہ یہ نہیں ہو سکتا کہ اس کی کوئی اصل ہو
هو بعلمہ من بین الخلق العظیم اور سارے لوگوں میں سے صرف ایک شخص تھا اس
(الفقیہ والمتفقہ، ۱۳۳/۱) کا علم رکھتا ہو۔“

— فقہائے احناف اور فہم حدیث ۱۴۰ —

اخبار آحاد کا قوی تر دلائل کے ساتھ تعارض

اکابر صحابہ کے ہاں روایات کی تحقیق میں جن درایتی اصولوں کے استعمال کی مثالیں ملتی ہیں، فقہائے احناف نے انہیں خاص طور پر ایسی احادیث کی تحقیق کے ضمن میں برتا جو فقہی احکام کا ماخذ بن سکتی ہیں۔ اس ضمن میں اہل علم کے ہاں معرکتہ آرا بحثیں موجود ہیں۔ ایک طرف شوافع اور حنابلہ ہیں جن کے نزدیک، بالعموم، کسی حدیث کو ماخذ حکم بنانے اور اس پر عمل کرنے کے لیے محض اس کا سند صحیح ہونا کافی ہے اور دین کے دیگر اصولوں یعنی قرآن، سنت اور ان سے مستنبط اصول کلیہ پر اس کو پرکھنے کی کوئی ضرورت نہیں۔ ابن السمعانی فرماتے ہیں:

متی ثبت الخبر صار اصلاً من	”روایت جب (سنداً) ثابت ہو جائے تو وہ
الاصول ولا يحتاج الى عرضه	بذات خود ایک اصل بن جاتی ہے اور اسے
على اصل آخر لانه ان وافقه	دوسرے اصولوں پر پرکھنے کی ضرورت باقی
فذاك وان خالفه فلا يجوز رد	نہیں رہ جاتی، کیونکہ اگر روایت کسی دوسرے
احدهما لانه رد للخبر بالقياس وهو	اصول کے موافق ہو تو درست، اور اگر خلاف
مردود باتفاق فان السنة مقدمة	ہو تو اس کی بنا پر روایت کو رد کرنا جائز نہیں
على القياس بلا خوف (۵۴)	کیونکہ یہ تو قیاس کے مقابلے میں حدیث کو رد

(۵۴) ابن حجر، ”فتح الباری“ ۳/۳۶۶

کرنا ہے جو کہ بالاتفاق درست نہیں، اس لیے

”کہ سنت بہر حال قیاس پر مقدم ہے۔“

دوسری طرف فقہائے حنفیہ اور مالکیہ ہیں جن کا نقطہ نظر یہ ہے کہ خبر واحد صرف اس صورت میں قابل اعتنا سمجھی جائے گی جب وہ اپنے سے قوی تر کسی دلیل کے ساتھ نہ نکراتی ہو۔ قوی تر دلیل سے مراد قرآن کی نص، سنت مشہورہ اور امت کا اجماع ہے۔ اگر خبر واحد ان میں سے کسی دلیل کے ساتھ نکراتی ہو تو معارضہ کے عام عقلی اصول کے مطابق خبر واحد کو، جو کہ ظنی الثبوت ہونے کے باعث مذکورہ دلائل کے مقابلے میں کمزور ہے، رد کر دیا جائے گا یا اس کے ظاہری مفہوم کو چھوڑ کر مناسب تاویل کا راستہ اختیار کیا جائے گا۔ احناف کا کہنا ہے کہ اس صورت میں خبر واحد کو اصل مان کر اس کی روشنی میں کتاب و سنت کی تاویل کرنا درحقیقت اصل کو تابع اور تابع کو اصل بنا دینا ہے جو کہ کسی بھی لحاظ سے کوئی معقول طریقہ نہیں ہے۔ نیز اس صورت میں مسلمات دین کی فاسد تاویلات کا ایک ایسا دروازہ کھل جائے گا جس کو کسی بھی صورت میں بند نہیں کیا جاسکے گا۔

امام شاطبی اس ضمن میں ایک اصولی بحث کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

وهذا القسم على ضربين: ”ظنی دلیل اگر قطعی دلیل کے مخالف ہو تو احدہما ان تكون مخالفتہ اس کی دو صورتیں ہیں: ایک یہ کہ اس کا اصل للاصل قطعیۃ فلا بد من ردہ۔ کے مخالف ہونا قطعی ہو، اس صورت میں اس کو رد کرنا لازم ہے۔ دوسری یہ کہ اس کا اصل کے يتطرق الظن من جهة الدلیل خلاف ہونا ظنی ہو، یا تو اس لیے کہ اصل کے الظنی واما من جهة کون ساتھ اس کی مخالفت ظنی ہے اور یا اس لیے کہ الاصل لم يتحقق كونه قطعياً، اصل کا قطعی ہونا متحقق نہیں ہو۔ اس دوسری وفي هذا الموضوع مجال للمجتهدین ولكن الثابت فی الجملة ان مخالفة الظنی لاصل

— احادیث کی تحقیق اور رد و قبول کے معیارات —

قطعی یسقط اعتبار الظنی علی
الاطلاق وهو مما لا یختلف
ساقط الاعتبار کر دیتا ہے اور اس میں کوئی
اختلاف نہیں ہے۔“
فیہ (۵۵)

ابن رشد اس اصول کی وضاحت کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

واما اهل الكوفة فردوا هذا
الحديث بجملة لمخالفته
للاصول المتواترة علی طریقتهم
فی رد الخبر الواحد اذا خالف
الاصول المتواترة لكون خبر
الواحد مظنوناً والاصول یقینية
مقطوع بها كما قال عمر فی
حدیث فاطمة بنت قیس: ما
كنا لندع كتاب الله وسنة نبينا
لحدیث امرأة (۵۶)

”اہل کوفہ نے اس حدیث کو کلیتاً رد کر دیا ہے
کیونکہ یہ اصول متواترہ کے خلاف ہے۔ ان کا
طریقہ یہ ہے کہ جو خبر واحد متواتر اصولوں کے
خلاف ہو، اسے رد کر دیتے ہیں کیونکہ خبر واحد
ظنی ہے اور اصول قطعی ہیں۔ چنانچہ سیدنا عمرؓ
نے فاطمہ بنت قیس کی حدیث کے بارے میں
فرمایا تھا کہ ہم کتاب اللہ اور نبی صلی اللہ علیہ
وسلم کی سنت کو ایک عورت کی بات پر نہیں چھوڑ
سکتے۔“

جلیل القدر محدث امام خطیب بغدادی نے خبر واحد کی قبولیت کی شرائط کو واضح کرتے ہوئے

لکھا ہے:

ولا یقبل خبر الواحد فی منافیة
حكم العقل وحكم القرآن
الثابت المحکم والسنة
المعلومة والفعل الجاری مجری
السنة وکل دلیل مقطوع به (۵۷)

”خبر واحد اگر عقل کے فیصلے یا قرآن کے
ثابت و محکم حکم یا سنت معلومہ یا ایسے عمل کے
جو سنت کا درجہ رکھتا ہو یا کسی بھی قطعی دلیل کے
معارض ہو تو اسے قبول نہیں کیا جائے گا۔“

(۵۵) ”الموافقات فی اصول الشریعة“ ۱۸، ۱۷/۳

(۵۶) ”بداية المجتهد“ ۲۱۶/۲

— فقہائے احناف اور فہم حدیث ۱۴۳ —

قرآن مجید کے خلاف روایات

احناف کے نزدیک قرآن مجید کے ساتھ موافقت، حدیث کی قبولیت کی ایک بنیادی شرط ہے اور کسی ایسی روایت کی نسبت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف درست نہیں مانی جاسکتی جو قرآن مجید کے ساتھ ٹکراتی ہو۔

ابو مقاتل حفص بن سلم السمرقندی نے امام ابو حنیفہ کا یہ قول روایت کیا ہے کہ:

فرد كل رجل يحدث عن
النبي صلى الله عليه وسلم
بخلاف القرآن ليس ردا على
النبي صلى الله عليه وسلم ولا
تكذيبا له، ولكن رد على من
يحدث عن النبي صلى الله عليه
وسلم بالباطل، والتهمة دخلت
عليه ليس على النبي الله عليه
السلام (۵۸)

”کسی بھی ایسے راوی کی روایت کو رد کرنا جو
نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے قرآن کے خلاف
روایت نقل کرتا ہو، یہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی
بات کو رد کرنا نہیں ہے اور نہ اس سے آپ کی
تکذیب لازم آتی ہے۔ یہ تو اس شخص کی بات
کو رد کرنا ہے جو نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی نسبت
سے باطل بات کو نقل کرتا ہے۔ اس میں مورد
الزام وہ شخص ہے، نہ کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم۔“

امام ابو یوسف لکھتے ہیں:

والرواية تزدد كثرة ويخرج
منها ما لا يعرف ولا يعرفه اهل
الفقه ولا يوافق الكتاب ولا
السنة، فايك وشاذ الحديث،
وعليك بما عليه الجماعة من

”روایات بڑھتی جا رہی ہیں اور ان میں ایسی
غیر معروف روایات بھی سامنے آرہی ہے جن
سے نہ فقہاء واقف ہیں اور نہ وہ کتاب اور سنت
کے مطابق ہیں۔ اس لیے شاذ حدیثوں سے
گریز کرو اور انھی حدیثوں کو اختیار کرو جو

(۵۷) ”الكفاية في علم الرواية“ ۱/۳۳۲

(۵۸) ”العالم والمتعلم“، ص ۲۵

الحدیث وما یعرفه الفقهاء وما یوافق الکتاب والسنة، ففس الاشياء علی ذلك، فما خالف القرآن فلیس عن رسول الله صلی الله علیه وسلم وان جاءت به الروایة.....

بہت سے راویوں سے منقول ہیں اور جنہیں فقہا جانتے ہیں اور جو کتاب اور سنت کے مطابق ہیں۔ اسی معیار پر روایات کو جانچو۔ جو بات قرآن کے خلاف ہو، وہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول نہیں ہو سکتی، چاہے کسی روایت میں ایسا بیان ہوا ہو۔.....

فاجعل القرآن والسنة المعروفة لك اماما قائدا واتبع ذلك وقس علیه ما یرد عليك مما لم یوضح لك فی القرآن والسنة (۵۹)

سو قرآن اور معلوم و مشہور سنت کو اپنا راہ نما بناؤ اور انھی کی پیروی کرو اور جو باتیں قرآن اور سنت میں واضح نہیں کی گئیں، انھیں قرآن و سنت پر قیاس کرو۔“

امام عیسیٰ بن ابان نے اس ضمن میں احناف کے نقطہ نظر کی یوں وضاحت کی ہے:

واما اذا روى عن رسول الله صلی الله علیه وسلم حدیث خاص، وكان ظاهر معناه بیان السنن والاحکام، وكان ینقض سنة مجمعا علیها او یخالف شیئا من ظاهر القرآن، فكان للحدیث وجه ومعنی یحمل علیه لا یخالف ذلك، حمل معناه علی احسن وجوهه واشبهه بالسنن ووافقہ لظاهر

”اگر نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے کوئی خبر واحد روایت کی جائے اور ظاہری مفہوم کے لحاظ سے اس کا موضوع سنن اور احکام کا بیان ہو اور وہ کسی متفق علیہ سنت یا ظاہر قرآن کے خلاف ہو تو اگر تو حدیث کو کسی ایسے مفہوم پر محمول کیا جا سکے جو قرآن و سنت کے خلاف نہ ہو تو اسے اس کے بہترین محمل پر محمول کیا جائے گا جو سنن کے ساتھ بھی ہم آہنگ ہو اور ظاہر قرآن کے بھی موافق ہو۔ لیکن اگر ایسے کسی مفہوم پر محمول کرنا ممکن نہ ہو تو ایسی حدیث شاذ ہے۔“

القرآن، فان لم یکن معنی یحمل
ذک فہو شاذ (۶۰)

سرخسیؒ اس اصول کی وضاحت میں فرماتے ہیں:

اذا کان الحدیث مخالفا لکتاب اللہ تعالیٰ فانہ لا یكون مقبولا ولا حجة للعمل بہ عاما کانت الآیة او خاصا نصبا او ظاهرا عندنا علی ما بینا ان تخصیص العام بخبر الواحد لا یجوز ابتداء و كذلك ترک الظاهر فیہ والحمل علی نوع من المجاز لا یجوز بخبر الواحد عندنا (۶۱)

”اگر حدیث کتاب اللہ کے خلاف ہو تو ہمارے نزدیک وہ قابل قبول اور عمل کے لیے حجت نہیں ہو سکتی، چاہے آیت عام ہو یا خاص، ظاہر ہو یا نص۔ ہم بتا چکے ہیں کہ کتاب اللہ کے عام حکم کی خبر واحد کی بنا پر تخصیص کرنا یا اس کے ظاہری مفہوم کو خبر واحد کی وجہ سے کسی مجازی معنی پر محمول کرنا جائز نہیں ہے۔“

فقہائے احناف نے اس اصول پر جن روایتوں کو رد کیا ہے، وہ حسب ذیل ہیں:

۱۔ سنن ابی داؤد میں فاطمہ بنت قیس رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کرتی ہیں کہ ایسی عورت کا نفقہ دوران عدت میں خاوند کے ذمے واجب نہیں جس کو تین طلاقیں دی گئی ہوں۔ (۶۲)

سرخسیؒ فرماتے ہیں کہ یہ روایت قرآن مجید کی اس آیت کے خلاف ہے:

أَسْكِنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنْتُمْ
مِنْ وَجْدِكُمْ [الطلاق ۶: ۶۵]

”تم ان کو اپنی طاقت کے مطابق وہیں ٹھہراؤ جہاں تم خود ٹھہرے ہوئے ہو۔“

نفقہ بھی چونکہ رہائش کے ساتھ لازم و ملزوم ہے، اس لیے آیت سے ثابت ہوتا ہے کہ دوران

(۶۰) ”الفصول فی الاصول“ ۱۵۶/۱

(۶۱) ”اصول المرخسی“ ۳۷۳/۱

(۶۲) ابوداؤد، کتاب الطلاق، باب فی نفقۃ المتوتت، رقم ۲۲۸۳

— احادیث کی تحقیق اور رد و قبول کے معیارات —

عدت میں بیوی کا تعلقہ خاوند کے ذمہ ہے، لہذا مذکورہ حدیث کو قبول نہیں کیا جاسکتا۔ (۶۳)

۲۔ سیدنا عبداللہ بن عباسؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بعض مقدمات میں ایک گواہ اور قسم کی بنیاد پر مدعی کے حق میں فیصلہ کر دیا۔ (۶۳)

اپنے ظاہر کے لحاظ سے یہ روایت کتاب اللہ کے اس حکم کے متافی ہے:

وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رَجَالِكُمْ فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ [البقرہ ۲: ۲۸۳]

”اور اپنے مردوں میں سے دو گواہ بناؤ۔ پھر اگر دو مرد نہ ہوں تو ایک مرد اور ایک عورت۔“

احناف کے نزدیک اس ہدایت کا مقصد یہ ہے کہ اگر فریقین میں کوئی نزاع پیدا ہو جائے تو عدالت ان گواہوں کی گواہی کی روشنی میں فیصلہ کر سکے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ عدالت کے لیے ضروری ہے کہ وہ دو مردوں یا ایک مرد کے ساتھ دو عورتوں کی گواہی کی بنیاد پر فیصلہ کرے، جبکہ زیر بحث حدیث میں اس کے برخلاف ایک گواہ کے ساتھ مدعی سے ایک قسم لے کر فیصلہ کرنے کا ذکر کیا گیا ہے۔ امام ہمامؒ فرماتے ہیں:

انہا لو وردت من طرق مستقیمة تقبل اخبار الاحادیث فی مثلها وعریة من ظہور نکیر السلف علی روائها واخبارہم انہا یدعة لما جاز الاعتراض بہا علی نص القرآن اذ غیر جائز نسخ القرآن باخبار الاحاد (۶۵)

”یہ روایت اگر ایسی صحیح سندوں سے بھی مروی ہوتی جن کے ساتھ اخبار آحاد قابل قبول ہوتی ہیں اور اس کے راویوں پر سلف نے اعتراض بھی نہ کیا ہوتا اور نہ یہ کہا ہوتا کہ یہ طریقہ بدعت ہے، تو بھی اس کو قرآن کی نص کے مقابلے میں پیش کرنا درست نہیں تھا کیونکہ اخبار آحاد کی بنیاد پر کتاب اللہ کے حکم کے خلاف عمل کرنا جائز نہیں ہے۔“

(۶۳) ”اصول السرخسی“ ۳۷۵/۱۱

(۶۳) مسلم، کتاب الاقضية، باب القضاء باليمين والشاہد، رقم ۱۷۱۲

(۶۵) ”احکام القرآن“ ۷۰۷/۱۱

— فقہائے احناف اور فہم حدیث ۱۴۷ —

— احادیث کی تحقیق اور رد و قبول کے معیارات —

۳۔ احادیث میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد روایت کیا گیا ہے کہ:

لا تحرم المصصة ولا
المصتان (۶۶)
”ایک یا دو مرتبہ (عورت کا پستان) چوسنے
سے حرمت ثابت نہیں ہوتی۔“

یہ احادیث ظاہر کے لحاظ سے قرآن کے مطلق حکم کے خلاف ہیں، کیونکہ قرآن میں
’وَأَسْهَاتُكُمْ اللَّائِي أَرْضَعْنَكُمْ‘ [النساء: ۲۳] کے الفاظ میں کسی تفصیل کے بغیر بچے کو
دودھ پلانے والی عورت کو اس پر حرام قرار دیا گیا ہے۔ چنانچہ جصاص لکھتے ہیں:

غیر جائز لاحد اثبات تحديد
الرضاع الموجب للتحريم الا
بما يوجب العلم من كتاب او
سنة منقولة من طريق التواتر ولا
يجوز قبول اخبار الآحاد عندنا
فسي تخصص حكم الآية
الموجبة للتحريم بقليل الرضاع
لانها آية محكمة ظاهرة المعنى
بينما المراد لم يثبت خصوصتها
بالاتفاق، وما كان هذا وصفه
فغير جائز تخصيصه بخبر
الواحد ولا بالقياس (۶۷)

”حرمت کا موجب بننے والی رضاعت کی
تحديد کتاب اللہ یا سنت متواترہ کی کسی یقینی
دلیل کے بغیر درست نہیں اور ہمارے نزدیک
آیت کے حکم میں، جو معمولی مقدار میں دودھ
پینے پر بھی حرمت ثابت ہونے کا مقتضی ہے،
اخبار آحاد کی بنیاد پر تخصیص کرنا جائز نہیں،
کیونکہ یہ ایک محکم آیت ہے جس کا معنی اور
مراد بالکل واضح ہے اور اہل علم کے اتفاق سے
اس میں کوئی تخصیص بھی ثابت نہیں۔ سو قرآن
کا جو حکم اس نوعیت کا ہو، اس کی تخصیص خبر
واحد یا قیاس کے ذریعے سے نہیں کی جاسکتی۔“

۴۔ سیدنا حدیفہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ ایک موقع پر میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے
ساتھ اس وقت سحری کھائی جب دن کا وقت ہو چکا تھا، البتہ سورج ابھی طلوع نہیں ہوا تھا۔ (۶۸)

(۶۶) مسلم، کتاب الرضاع، باب فی المصصة والمصتان، رقم ۱۳۵۰

(۶۷) ”احکام القرآن“ ۱۲۳/۲

(۶۸) ابن ماجہ، کتاب الصیام، باب ماجاء فی تأخیر السحور، رقم ۱۶۹۵

— فقہائے احناف اور فہم حدیث ۱۳۸ —

بھلا اس روایت کے حوالے سے لکھتے ہیں:

لا یشبت ذلك عن حذیفة وهو ”یہ روایت حذیفہ سے ثابت نہیں۔ مزید یہ کہ
مع ذلك من اخبار الآحاد فلا یہ اخبار آحاد میں سے ہے جس کی بنیاد پر قرآن
یجوز به الاعتراض علی القرآن (۶۹) کے حکم میں تبدیلی نہیں کی جاسکتی۔“

سنت مشہورہ اور تعامل کے خلاف روایات

احناف کے نزدیک دین کے ایسے امور میں جن کی نوعیت عام معمول بہ احکام کی ہے، اصل
ماخذ کی حیثیت صحابہ اور تابعین کے تعامل کو حاصل ہے، چنانچہ اگر کوئی روایت تعامل کے خلاف
وارد ہو تو وہ اس کو قبول نہیں کرتے۔ (۷۰)

(۶۹) ”احکام القرآن“ ۲۲۹/۱

(۷۰) امام مالکؒ کے ہاں بھی تعامل کے خلاف ہونے کی وجہ سے خبر واحد کو قبول نہ کرنے کا اصول مسلم
ہے، البتہ ان کے نزدیک اس حوالے سے اہل مدینہ کا عمل معیار ہے اور اس سے متعارض اخبار آحاد کو رد کر
دینا ان کے اصول اجتہاد کا ایک نمایاں پہلو ہے۔ ابن عبد البرؒ لکھتے ہیں:

فجملة مذهب مالك في ذلك ”امام مالک کے مذہب کا خلاصہ یہ ہے کہ وہ خبر
ایجاب العمل بمسندہ ومرسله ما لم واحد پر، چاہے وہ مسند یا ہومرسل، عمل کرتے ہیں
يعترضه العمل بظاهر بلده (اتمہید ۳/۱) بشرطیکہ وہ اہل مدینہ کے عمل کے خلاف نہ ہو۔“
اس کی دلیل بیان کرتے ہوئے ابن رشد الحجدؒ لکھتے ہیں:

ان العمل اقوى عنده من خبر ”امام مالک کے نزدیک اہل مدینہ کا عمل خبر واحد کے
الواحد لان العمل المتصل مقابلے میں زیادہ قوی ہے کیونکہ اس شہر میں جاری
بالمدينة لا يكون الا عن توقيف ہونے والا عمل بہر حال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
فهو يجرى مجرى ما نقل نقل کے احکام کے خلاف نہیں ہو سکتا۔ پس یہ متواتر
التواتر من الاخبار فيقدم علی خبر روایت کے قائم مقام ہے اور اسے خبر واحد پر ترجیح
الواحد (البیان والتحصیل، ۳۳۱/۱۷) حاصل ہے۔“

اس اصول پر احناف نے درج ذیل روایات کو ناقابل قبول قرار دیا ہے:
 ۱۔ بعض روایات میں ذکر ہوا ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے جنگ میں دو گھوڑوں کے ساتھ شریک ہونے والے کو مال غنیمت میں سے دو گھوڑوں کا حصہ دیا۔ (۷۱)

امام ابو یوسف اس کے متعلق فرماتے ہیں:
 لم يبلغنا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا عن احد من اصحابه انه اسهم للفرسين الا حديث واحد وكان الواحد عندنا شاذاً لا نأخذ به (۷۲)
 ”ہمیں نبی صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے صحابہ سے، صرف ایک حدیث کے علاوہ، کوئی حدیث نہیں پہنچی جس میں ذکر ہو کہ دو گھوڑوں کو حصہ دیا گیا، جبکہ منفرد حدیث ہمارے نزدیک شاذ ہوتی ہے جسے ہم قبول نہیں کرتے۔“

شاہی نے امام مالک کا مسلک واضح کرتے ہوئے لکھا ہے:

كان اتما يراعى كل المراعاة العمل المستمر والاكثر، ويترك ما سوى ذلك وان جاء فيه احاديث، وكان ممن ادرك التابعين وراقب اعمالهم، وكان العمل المستمر فيهم ماخوذا عن العمل المستمر في الصحابة، ولم يكن مستمرا فيهم الا وهو مستمر في عمل رسول الله صلى الله عليه وسلم او في قوة المستمر

”امام مالک تسلسل سے چلے آتے والے تعامل کو بے حد اہمیت دیتے تھے اور اس کے خلاف ہر بات کو چھوڑ دیتے تھے، چاہے اس کے حق میں احادیث وارد ہوئی ہوں۔ انھوں نے تابعین کا زمانہ پایا اور ان کے اعمال کا بغور مشاہدہ کیا تھا۔ تابعین کے تعامل کی بنیاد صحابہ کے تعامل پر تھی اور صحابہ میں کوئی عمل مستقل طور پر جاری نہیں ہو سکتا تھا جب تک کہ وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا مسلسل عمل نہ ہو یا اسے یہی درجہ حاصل نہ ہو۔“

(الموافقات فی اصول الشریعہ، ۳/۵۴، ۵۵)

(۷۱) مصنف عبدالرزاق، کتاب الجہاد، باب السہام للخیل، رقم ۹۰۴۱

— احادیث کی تحقیق اور رد و قبول کے معیارات —

۲۔ شہدائے احد کے متعلق بعض روایات میں بیان ہوا ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کی نماز جنازہ نہیں پڑھائی اور اس کے بغیر ہی ان کی تدفین کر دی گئی۔ (۷۲)

احناف نے ان روایات کو قبول نہیں کیا۔ امام محمد اس ضمن میں لکھتے ہیں:

”سبحان اللہ العظیم! شہید کی نماز جنازہ کیسے ترک کی جا سکتی ہے، جبکہ معروف و مشہور روایات وارد ہوئی ہیں جن میں کوئی اختلاف نہیں کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے شہدائے احد کی نماز جنازہ ادا فرمائی۔ اس دن آپ نے حمزہ بن عبدالمطلب رضی اللہ عنہ کی نماز جنازہ ستر مرتبہ ادا کی جس کی وجہ یہ تھی کہ آپ حمزہ کی نماز جنازہ ادا کرتے۔ پھر شہدا میں سے کسی آدمی کو لایا جاتا اور اسے حمزہ کے ساتھ رکھ دیا جاتا اور آپ ان دونوں کی نماز جنازہ ادا کرتے۔ یوں آپ نے (ایک ایک کر کے) سب شہیدوں کی نماز جنازہ پڑھی اور حمزہ کی نماز جنازہ ستر مرتبہ پڑھی گئی۔ مجھے گمان نہیں تھا کہ لوگوں میں اس کے متعلق کوئی اختلاف ہو سکتا ہے۔“

سبحان اللہ العظیم و کیف
تترك الصلاة على الشهيد وقد
جاءت الآثار المعروفة
المشهوره التي لا خلاف فيها
ان رسول الله صلى الله عليه
وآله وسلم صلى على شهداء
احد فصلى يومئذ على حمزة بن
عبد المطلب سبعين صلاة
وذلك انه صلى على حمزة ثم
كان يوتى بالرجل منهم فيوضع
مع حمزة فيصلى عليهما حتى
صلى عليهم جميعا وصلى على
حمزة سبعين صلاة، ما كنت
اظن ان بين الناس في هذا
اختلافا (۷۳)

۳۔ عبد اللہ بن محسین رضی اللہ عنہ سے مروی روایت میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے سلام سے

(۷۲) ”الرد على سير الاوزاعي“، ص ۳۱،

(۷۳) بخاری، کتاب الجنائز، باب الصلوة على الشهيد، رقم ۱۳۳۳

(۷۴) ”الحجة على اهل المدينة“ ۳۵۹/۱

— فقہائے احناف اور فہم حدیث ۱۵۱ —

پہلے مجدہ سہو کرنے کا ذکر کیا گیا ہے۔ (۷۵) امام محمد اس روایت سے استدلال کرنے والے اہل علم پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

قیل لہم: فہل رویتہ عن
عبداللہ ابن بحدینہ او روی عنہ
فقیہ قط حدیثا غیر ہذا
الحدیث؟ افتقبل ہذا بترك
السنة والآثار المعروفة بقول رجل
لا یروی عنہ غیر حدیث واحد؟
وقد روینا حدیث رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم ہذا بعینہ
عن امام کان من ائمة المسلمین
یامنہ عمر بن الخطاب رضی اللہ
عنہ علی الامصار ویستعملہ
علیہا اعرف بالروایة واعلم بہا
واشہر بصحبة رسول اللہ صلی
اللہ علیہ وآلہ وسلم من عبد اللہ
ابن بحدینہ وذلك المغیرة بن
شعبۃ (۷۶)

”ان سے پوچھا جائے گا کہ کیا آپ حضرات
نے یا کسی بھی فقیہ نے اس حدیث کے علاوہ عبد
اللہ ابن بحدینہ سے کبھی کوئی اور حدیث بھی
روایت کی ہے؟ تو کیا ہم سنت اور معروف
و مشہور روایات کو چھوڑ کر ایک ایسے آدمی کی
بات قبول کر لیں جس سے صرف ایک حدیث
مروی ہے؟ ہم نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
کی یہی حدیث ایک دوسرے صحابی سے
روایت کی ہے جو مسلمانوں کے اماموں میں
سے ایک تھا اور عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہما
مسلمانوں کے شہروں کا ذمہ دار اور حاکم بنایا
کرتے تھے اور وہ روایات کو نقل کرنے میں
زیادہ معروف اور ان کا زیادہ علم رکھنے والا تھا اور
اس کا نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا صحابی ہونا بھی عبد
اللہ بن بحدینہ کے مقابلے میں زیادہ معروف
ہے، یعنی مغیرہ بن شعبہ رضی اللہ عنہ۔“

۳۔ عبد اللہ بن عمرو بن العاص رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے
فتح مکہ کے موقع پر اپنے خطبے میں فرمایا کہ:

(۷۵) بخاری، کتاب الاذان، باب من یر التثبہ الاول واجبا، رقم ۸۲۹

(۷۶) ”الحجة علی اهل المدينة“ ۱/۲۲۵، ۲۲۶

— احادیث کی تحقیق اور رد و قبول کے معیارات —

”کافر کی دیت مسلمان کی دیت سے آدھی
 دية الكافر نصف دية المسلم (۷۷)
 ہے۔“

بصا ص لکھتے ہیں:

”جن صحابہ سے ہم نے (غیر مسلم کی) دیت
 کی مقدار نقل کی ہے، ہمیں معلوم ہے کہ وہ فتح
 مکہ کے موقع پر نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے خطبے میں
 موجود تھے۔ اگر اس موقع پر آپ کا یہ بات کہنا
 ثابت ہوتا تو یہ حضرات اس سے واقف ہوتے
 اور اس کو چھوڑ کر کوئی اور بات نہ کہتے۔ اگر دو
 روایتیں متعارض ہوں تو پھر کتاب اللہ کا ظاہر اور
 نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے تو اتر کے ساتھ نقل
 ہونے والی بات زیادہ قابل ترجیح ہے جس سے
 معلوم ہوتا ہے کہ مسلمان اور کافر کے فرق کے
 بغیر، ہر مقتول کی دیت سواونٹ ہی ہے۔“

قد علمنا حضور هولاء الصحابة
 الذی ذکرنا عنهم مقدار الدية
 خطبة النبي صلی الله عليه وسلم
 بمكة فلو كان ذلك ثابتا لعرفه
 هولاء ولما عدلوا الي غيره
 ولو تعارض الخبران لكان ما
 اقتضاه ظاهر الكتاب وما ورد به
 النقل المتواتر عن الرسول صلی
 الله عليه وسلم في ان الدية مائة
 من الابل من غير فصل فيه بين
 المسلم والكافر اولی (۷۸)

۵۔ جابر رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ:

”نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ہر اس زمین میں
 شفعہ کا حق مقرر کیا جو (شریکوں کے مابین)
 تقسیم نہ ہو چکی ہو۔ اگر زمین تقسیم ہو جائے اور
 راستے الگ الگ کر لیے جائیں تو پھر (پڑوسی
 کو) شفعہ کا کوئی حق نہیں۔“

جعل رسول الله صلی الله
 عليه وسلم الشفعة في كل مال
 لم يقسم، فاذا وقعت الحدود
 وصرفت الطرق فلا شفعة (۷۹)

(۷۷) مندا احمد، مند عبد اللہ بن عمرو بن العاص، رقم ۶۹۷۳

(۷۸) ”احکام القرآن“ ۲/۲۳۰

(۷۹) بخاری، کتاب البیوع، باب بیع الشریک من شریک، رقم ۲۲۱۳

— فقہائے احناف اور فہم حدیث ۱۵۳ —

— احادیث کی تحقیق اور رد و قبول کے معیارات —

بھلا اس روایت کو قبول نہ کرنے کی وجہ یوں واضح کرتے ہیں:

لو ثبت موصولاً لما جاز
الاعتراض به على الاخبار التي
رواها نحو عشرة من الصحابة
عن النبي صلى الله عليه وسلم
في ايجاب الشفعة للجار لانها في
حيز المتواتر المستفيض الذي لا
تجاوز معارضته باخبار الآحاد (۸۰)

”اگر یہ روایت سند کے لحاظ سے متصل ہو تو
بھی اسے پڑوسی کے لیے حق شفعہ کے ثابت
ہونے سے متعلق ان احادیث کے مقابلے
میں پیش نہیں کیا جاسکتا جنہیں دس کے قریب
صحابہ نے نقل کیا ہے، کیونکہ وہ متواتر اور
مستفیض روایات ہیں جن کا معارضہ اخبار
آحاد کے ساتھ نہیں کیا جاسکتا۔“

۶۔ بعض روایات میں نقل ہوا ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے خواتین کو مطلقاً سونے کے زیورات پہننے سے منع فرمایا۔ (۸۱) ابوبکر الجصاص ان روایات کے متعلق لکھتے ہیں:

الاخبار الواردة في اباحتها للنساء
عن النبي صلى الله عليه وسلم
والصحابة اظهر واشهر من اخبار
الحظير ودلالة الآية ايضاً ظاهرة في
اباحتها للنساء، وقد استفاض لیس
الحلی للنساء منذ لدن النبي
صلى الله عليه وسلم والصحابة
الى يومنا هذا من غير تكبير من
احد عليهن ومثل ذلك لا يعترض
عليه باخبار الآحاد (۸۲)

”نبی صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ سے منقول
جن روایات میں خواتین کے لیے سونا پہننے کی
اباحت بیان ہوئی ہے، وہ ممانعت کی روایات
کے مقابلے میں کہیں زیادہ معروف اور مشہور
ہیں، نیز آیت بھی واضح طور پر اس کی اباحت
پر دلالت کرتی ہے۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم اور
صحابہ کے زمانے سے لے کر آج تک ہر دور
میں خواتین کا سونا پہننا مشہور و معروف ہے اور
کسی نے کبھی ان پر اعتراض نہیں کیا۔ اس
طرح کے (تعاہل سے ثابت) امور کے

(۸۰) ”احکام القرآن“ ۱۹۷/۳

(۸۱) ابوداؤد، کتاب الخاتم، باب ما جاء في الذهب للنساء، رقم ۴۲۳۵-۴۲۳۹۔ مسند احمد، مسند الانصار، سن

حدیث ثوبان، رقم ۲۱۸۹۲

خلاف اختیار آ جاؤ تو دلیل نہیں بنایا جاسکتا۔“

۷۔ بعض روایات میں نقل ہوا ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے سفر کی حالت میں تین دن سے زیادہ مدت کے لیے بھی موزوں پر مسح کرنے کی اجازت دی۔ (۸۲) ابو بکر الجصاص فرماتے ہیں: ”جن احادیث میں مسح کی مدت مقرر کی گئی ہے، ان کے مقابلے میں اس طرح کی شاذ روایات پیش کرنا جائز نہیں جن میں کئی طرح کے احتمالات موجود ہیں، جبکہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے مدت مسح کی تعیین کی روایات مشہور و مستفیض ہیں۔“

۸۔ عمید اللہ بن عکیم بیان کرتے ہیں کہ ہمیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ایک نامہ مبارک پڑھ کر سنایا گیا جس میں لکھا تھا کہ:

لا تستفحوا من المیتة باہاب ولا عصب (۸۵)
”مردار جانور کی نہ تو کھال سے فائدہ اٹھاؤ اور نہ اس کے (گوشت کے) پھوں سے۔“

امام جصاص اس پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں:
”کھالوں سے استفح کی اباحت کے متعلق احادیث کے مقابلے میں اس روایت کو پیش نہیں کیا جاسکتا۔ اس کی کئی وجوہ ہیں۔ ایک یہ کہ جو روایات ہم نے پیش کی ہیں، وہ تو اتر کے

(۸۲) ”احکام القرآن“ ۳/۳۸۸

(۸۳) ابو داؤد، کتاب الطہارۃ، باب التوقیت فی المسح، رقم ۱۱۵۸

(۸۴) ”احکام القرآن“ ۲/۳۳۹

(۸۵) ابو داؤد، کتاب النجاس، باب من روى ان لا يستفح باہاب المیتة، رقم ۳۱۲

— احادیث کی تحقیق اور رد و قبول کے معیارات —

الموجب للعلم، وحديث عبد
الله بن عكيم ورد من طريق
الآحاد ومن جهة اخرى
انهما لو تساويا في النقل لكان
خبر الاباحة اولى لاستعمال
الناس له وتلقيهم اياه بالقبول (۸۶)
درجے میں ہیں جو موجب یقین ہوتا ہے، جبکہ
عبداللہ بن عکیم کی روایت خبر واحد ہے۔ دوسری
وجہ یہ ہے کہ اگر ان دونوں روایتوں کا پایہ ثبوت
ایک جیسا ہوتا تو بھی اباحت والی حدیث زیادہ
راجح ہوتی، کیونکہ اس پر لوگوں کا عمل چلا آ رہا
ہے اور انہوں نے عملاً اسے قبول کیا ہے۔“

۹۔ بعض روایات میں نقل ہوا ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے مال غنیمت میں خیانت کرنے
والے کا سامان جلا دینے کا حکم دیا۔ (۸۷)

سرخسی اس حدیث کا ضعف واضح کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ مال غنیمت میں خیانت کے
واقعات سب سے زیادہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں رونما ہوتے تھے، کیونکہ آپ
کے ساتھ جہاد پر جانے والوں میں منافقین اور اعراب کی کثرت ہوتی تھی اور یہی لوگ مال غنیمت
میں خیانت کے مرتکب ہوتے تھے۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے جنگوں کے موقع پر جو بھی عمل کیا، اسے
اہل مغازی نے روایت کر دیا ہے۔ اس سے سرخسی یہ نتیجہ اخذ کرتے ہیں کہ:

فلو كان احرق رحل احد لتقلوا
ذلك مستفيضا، وحيث لم
يوجد ذلك في شيء من
الكتب المشهورة عرفنا ان
الحديث لا اصل له (۸۸)
”اگر آپ نے کسی کا سامان جلایا ہوتا تو اہل
مغازی اسے شہرت کے ساتھ نقل کرتے۔ جب
ایسی کوئی بات مشہور کتابوں میں نقل نہیں ہوئی تو
ہم نے جان لیا کہ یہ حدیث بے اصل ہے۔“

۱۰۔ عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے مروی ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک غلام کو

(۸۶) ”احکام القرآن“ ۱۱۶/۱

(۸۷) ابوداؤد، کتاب الجہاد، باب فی عقوبۃ الغال، رقم ۲۷۱۵، ۲۷۱۳

(۸۸) سرخسی، ”شرح السیر الکبیر“ ۶۰، ۵۹/۲

اجازت دی کہ وہ اپنی مملوک بیوی سے، جسے اس نے غلامی کی حالت میں دو طلاقیں دی تھیں، اپنے آزاد ہو جانے کے بعد نکاح کر سکتا ہے۔ (۸۹)

ابوبکر الجصاص اس روایت پر نقد کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

وهذا الحديث يردده الاجماع،
لانه لا خلاف بين الصدر الاول
ومن بعدهم من الفقهاء انما اذا
كانا مملوكين انها تحرم بالائنتين
ولا تحل له الا بعد زوج (۹۰)

”اس حدیث کو اجماع رد کرتا ہے، کیونکہ صدر اول اور بعد کے فقہاء کے مابین اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ اگر میاں بیوی دونوں مملوک ہوں تو دو طلاقوں سے بیوی حرام ہو جاتی ہے اور کسی دوسرے شوہر سے نکاح کیے بغیر پہلے شوہر کے لیے حلال نہیں رہتی۔“

۱۱۔ سلمہ بن المحبق رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ ایک آدمی نے اپنی بیوی کی باندی سے مباشرت کر لی۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے مقدمہ پیش کیا گیا تو آپ نے فرمایا:

ان كان استكرهها فهي حرة
وعليه لسيدتها مثلها وان
كانت طاوعته فهي له وعليه
لسيدتها مثلها (۹۱)

”اگر خاوند نے باندی کو مجبور کیا ہے تو اب وہ باندی آزاد ہے اور شوہر اپنی بیوی کو اس جیسی کوئی اور باندی دے دے۔ اور اگر اس میں باندی کی رضامندی شامل ہے تو اب وہ خاوند کی ملکیت میں آجائے گی اور وہ اپنی بیوی کو اس جیسی کوئی اور باندی دے دے۔“

احناف کا کہنا ہے کہ از روئے قیاس یہ حدیث ایسی ناقابل فہم ہے کہ فقہانے بالا جماع اسے

(۸۹) ابوداؤد، کتاب الطلاق، باب فی سبب طلاق العبد، رقم ۲۱۸۷

(۹۰) ”احکام القرآن“ ۳۸۶/۱

(۹۱) ابوداؤد، کتاب الحدود، باب فی الرجل یزنی بجاریہ امراتہ، رقم ۴۴۶۰۔ بیہقی، السنن الکبریٰ، کتاب الحدود،

باب ماجاء فی من اتی جاریہ امراتہ، رقم ۱۶۸۳۹

شُرک کر دیا ہے۔ (۹۲)

۱۲۔ بعض روایات میں نقل ہوا ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اگر کوئی شخص چوری کرے، لیکن حد کے نفاذ کی شرائط پوری نہ ہوتے کی وجہ سے اس کا ہاتھ کاٹنا ممکن نہ ہو تو اس کی مناسب جسمانی تادیب کے ساتھ ہاتھ تاوان کے طور پر اس سے چوری شدہ سامان کی قیمت کا دو گنا وصول کیا جائے۔ (۹۳)

۱۳۔ اسی طرح بعض روایات میں کہا گیا ہے کہ جو شخص اپنے اوپر واجب الادا زکوٰۃ ادا نہیں کرے گا، سزا کے طور پر اس کا آدھا مال اس سے لے کر بیت المال میں جمع کر دیا جائے گا۔ (۹۴)

احناف نے مالی تاوان سے متعلق مذکورہ روایات کو ایک تو اس بنیاد پر قبول نہیں کیا کہ مجرم سے اس سے زیادہ رقم وصول کرنا جو اس نے جرائی تھی یا اس کے ذمے واجب الادا تھی، ایک لحاظ سے سود کے زمرے میں آتا ہے (۹۵) اور دوسرا یہ کہ ان روایات پر فقہاء اور اہل علم میں سے کسی نے عمل اختیار نہیں کیا۔ بخاص لکھتے ہیں:

و كذلك حديث مناع الصدقة
 و آخذ الثمرة من اكمامها قد
 اتفق الناس على العمل
 بخلافها (۹۶)

”یہی معاملہ زکوٰۃ ادا نہ کرنے اور درخت سے پھل اتارنے والے (کی سزا) سے متعلق احادیث کا ہے۔ لوگوں کا عمل یا اتفاق ان دونوں روایتوں کے خلاف ہے۔“

(۹۲) "اصول السرخسی" ۱۱/۳۵۳۔ "الفصول فی الاصول" ۱۱۷/۳۳۰

(۹۳) مسند احمد، مسند عبد اللہ بن عمرو بن العاص رقم ۶۸۹۷۔ سنن الدار قطنی، کتاب الحدود والعدیات وغیرہ، رقم

۳۳۰۰

(۹۴) نسائی، کتاب الزکوٰۃ، باب عقوبۃ مانع الزکوٰۃ، رقم ۴۳۳۶

(۹۵) "شرح معانی الآثار" ۳/۳۶۰، ۳۶۰

(۹۶) نفس المصدر، ۱۱۷/۳۳۰

تعال کے خلاف ہونے کی وجہ سے امام مالک نے بھی ان روایات کو قبول نہیں کیا، چنانچہ فرماتے ہیں:

— احادیث کی تحقیق اور رد و قبول کے معیارات —

۱۴۔ عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے ایک روایت میں منقول ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمیں تشہد کے کلمات یہ سکھائے تھے: السلام عليك ايها النبي ورحمة الله وبركاته، لیکن جب آپ کا انتقال ہو گیا تو ہم نے ان الفاظ کو بدل کر یوں پڑھنا شروع کر دیا: السلام على النبي۔ (۹۷)

امام طحاوی اس پر تنقید کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

منكر لا يصح لانه يوجب ان
يكون التشهد بعد موته عليه
السلام على خلاف ما كان في
حياته وذلك مخالف لما عليه
العادة ولما في الآثار المروية
الصحيحة وقد كان ابوبكر وعمر
يعلمان الناس التشهد في
غلافتيها على ما كان في حياته
صلى الله عليه وسلم من قولهم
السلام عليك ايها النبي (۹۸)

”یہ روایت منکر ہے، صحیح نہیں۔ کیونکہ اس کا مطلب یہ بنتا ہے کہ نبی علیہ السلام کی وفات کے بعد تشہد کے الفاظ آپ کی زندگی میں پڑھے جانے والے تشہد سے مختلف ہوں، جبکہ یہ تعامل اور صحیح روایات کے خلاف ہے۔ ابوبکر اور عمر رضی اللہ عنہما اپنے دور خلافت میں بھی لوگوں کو تشہد انھی الفاظ میں سکھاتے تھے جن الفاظ میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں پڑھا جاتا تھا، یعنی السلام عليك ايها النبي۔“

وليس على هذا العمل عندنا في
تضعيف القيمة، ولكن مضي امر
الناس عندنا على انه انما يغرم
الرجل قيمة البعير او الدابة يوم
ياخذها (الموطأ، كتاب القضية، باب القضاء
في الشواري والحرية، رقم ۲۳۳۱)

”مجرم سے دوہری قیمت وصول کرنے پر ہمارے ہاں عمل جاری نہیں ہے۔ ہمارے ہاں لوگوں کا عمل یہ چلا آ رہا ہے کہ جس دن اس نے اونٹ یا کوئی دوسرا جانور چرایا تھا، اس دن کی قیمت اس سے وصول کی جائے۔“

(۹۷) بخاری، کتاب الاستئذان، باب الاخذ بالميدان، رقم ۶۲۶۵

— فقہائے احناف اور اہم حدیث ۱۵۹ —

۱۵-۱۷۔ ابو بکر الجصاص نے تعامل اور اجماع کے خلاف وارد چند مزید روایات کی نشان دہی

کرتے ہوئے لکھا ہے:

”خبر واحد کو اجماع کے خلاف ہونے کی وجہ سے رد کر دیا جاتا ہے، جبکہ اجماع کو خبر واحد کی وجہ سے رد نہیں کیا جا سکتا۔ دیکھتے نہیں کہ ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کیا ہے کہ جو شخص مردے کو غسل دے، وہ غسل کرے اور جو جنازے کی چارپائی اٹھائے، وہ وضو کرے۔ اسی طرح انہوں نے یہ روایت بیان کی ہے کہ جو شخص وضو سے پہلے اللہ کا نام نہ لے، اس کا وضو نہیں ہوتا، جبکہ فقہاء کا اتفاق ان دونوں باتوں کے برعکس ہے۔ چنانچہ ان کا اجماع مذکورہ روایات کے مقابلے میں زیادہ قابل ترجیح ہے۔ اسی طرح براء بن عازب رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے مغرب کی نماز میں دعائے قنوت پڑھی، حالانکہ لوگ اس کو ترک کرنے پر متفق ہیں۔ سو لوگوں کا اتفاق روایت کے مقابلے میں زیادہ اہم ہے۔“

ان خبر الواحد یرد بالاجماع ولا یرد الاجماع بخبر الواحد، الاتری السی ماروی ابو ہریرة عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم ”من غسل میتا فلیغتسل ومن حملہ فلیتوضا“ وانہ قال علیہ السلام ”لا وضوء لمن لم یذکر اسم اللہ علیہ“، واجمع الفقہاء علی خلافہ فقضی اجماعہم علی الخبر وکان اولی سنہ، وکما روی البراء بن عازب عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم انہ قننت فی المغرب، واجمع الناس علی ترکہ فکان اولی من الخبر (۹۹)

(۹۸) السلطی، ”المعتصر من المختصر“، ص ۵۳۔ طحاوی کی اصل بحث کے لیے دیکھیے: ”تحفة الاخیار“

بترتیب شرح مشکل الآثار ۱۰۳/۲-۱۰۵

(۹۹) ”الفصول فی الاصول“ ۱۷۶/۱، ۱۷۷

— احادیث کی تحقیق اور رد و قبول کے معیارات —

مذکورہ اصولوں کے علاوہ حنفی اہل علم کی آرائیں کسی روایت کی صحت کو جانچنے کے لیے چند مزید معیارات کا بھی ذکر ملتا ہے۔ مثلاً:

روایت اجماع کے خلاف ہو، یعنی فقہانے بالاتفاق اس کو بنائے اجتہاد نہ بنایا ہو۔
صحابہ کے دور میں کوئی مسئلہ زیر بحث آیا ہو، لیکن ان کے مابین بحث و مباحثہ میں متعلقہ روایت سے استدلال نہ کیا گیا ہو۔

صدر اول میں اکابر اہل علم نے کسی روایت پر تنقید کی ہو۔

راوی کوئی روایت نقل کرے، لیکن خود اس کا اپنا عمل اس کے خلاف ہو۔

ان اصولوں کے متعلق حنفی فقہا میں عموماً ایک سے زیادہ آرائی جاتی ہیں اور جن روایات پر انھیں منطبق کیا جاسکتا ہے، ان کی تعداد بھی نسبتاً محدود ہے۔ اس ضمن میں تفصیلات کے لیے اصول فقہ کی کتب کی مراجعت کی جاسکتی ہے۔ (۱۰۰)

(۱۰۰) مثلاً دیکھیے: ”دراسات فی اصول الحدیث علی منہج الحنفیة“، الباب الثالث: الانتطاع، ص ۳۷۲۲۳۵۔

احادیث کے رد و قبول اور اخبار آحاد کی قبولیت اور ان سے استفادہ کے حدود کے حوالے سے فقہائے احناف کے اصولی نتیجے اور ذیلی قواعد بنیادی طور پر احناف کی اصول فقہ کی کتابوں میں زیر بحث آئے ہیں۔ حنفی اصول فقہ کی کلاسیکی کتابوں میں امام ابو بکر الجصاص (م ۳۷۰ھ) کی ”الفصول فی الاصول“، قاضی ابوزید الدبوسی (م ۴۳۰ھ) کی ”تقویم الادلة“، شمس الامتہ سرخسی (م ۴۹۰ھ) کی ”اصول السرخسی“ اور فخر الاسلام بزدوی (م ۴۸۲ھ) کی ”کنز الوصول الی معرفة الاصول“ کو اہمات سمجھا جاتا ہے۔ مذکورہ مصنفین میں سے بصاص نے ”الفصول“ کے علاوہ ”احکام القرآن“ میں بھی جا بجا اصولی مباحث کو موضوع بنایا ہے اور ان کی یہ کتاب بھی اس حوالے سے ایک بنیادی مرجع کی حیثیت رکھتی ہے۔

دسویں صدی کے معروف شافعی عالم محمد بن یوسف الصالحی (م ۹۴۳ھ) نے ”عقود الجمال فی مناقب الامام الاعظم ابی حنیفة النعمان“ کے آخر میں ایک مستقل فصل میں فقہائے احناف کی تحقیقات سے استقرا کر کے ان علمی وجوہ کو منضبط انداز میں بیان کیا ہے جن کی بنیاد پر فقہائے احناف نے مختلف اخبار آحاد کو قبول نہیں کیا۔

— فقہائے احناف اور فہم حدیث ۱۶۱ —

اخبار آحاد کے رد و قبول کے ضمن میں ہم نے احناف کا جو نقطہ نظر واضح کیا، اس کا خلاصہ یہ ہے کہ احناف کے نزدیک خبر واحد دلائل شرعیہ کی ترتیب میں کتاب اللہ اور سنت مشہورہ کے بعد تیسرے نمبر پر آتی ہے اور چونکہ اپنے اندر ضعف کے بہت سے پہلو لیے ہوئے ہوتی ہے، اس لیے اسے معنوی طور پر مذکورہ دونوں معیارات کی روشنی میں پرکھنا ضروری ہے۔ احناف مذکورہ ترتیب کی رعایت کو دلائل شرعیہ میں فرق مراتب کا بدیہی تقاضا سمجھتے ہیں اور ان کے نزدیک اس ترتیب کو الٹ دینا دراصل اہل بدعت اور گمراہ فرقوں کے لیے راستہ کھول دینے کا ذریعہ بنتا ہے۔

سرخسی نے اس نکتے کی وضاحت یوں کی ہے:

ففی ہذین النوعین من الانتقاد	”روایات کی تنقید کے ان دو اصولوں میں
للحدیث علم کثیر وصیانة	بہت سا علم اور دین کی غیر معمولی حفاظت پائی
للدین بلیغة، فان اصل البدع	جاتی ہے، کیونکہ بدعات اور گمراہیوں کی ابتدا
والاهواء انما ظہر من قبل ترک	یہیں سے ہوئی تھی کہ اخبار آحاد کو کتاب اللہ
عرض اخبار الآحاد علی الكتاب	اور سنت مشہورہ پر نہیں پرکھا گیا۔ چنانچہ کچھ

الاستاذ محمد زاہد الکوشی (۱۳۷۱ھ) کی ”فقہ اہل العراق و حدیثہم“، مولانا ظفر احمد عثمانی (م ۱۳۹۴ھ) کی ”قواعد فی علوم الحدیث“، مولانا حبیب احمد کیرانوی کی ”قواعد فی علوم الفقہ“ اور مولانا شبیر احمد عثمانی (۱۳۶۹ھ) کے ”مقدمة فتح الملہم“ میں بھی ان مباحث کا ایک بھر پور اور مفصل تعارف پیش کیا گیا ہے۔ حال ہی میں ایک نوجوان فاضل عبد المجید الترکمانی نے ”دراسات فی اصول الحدیث علی طریقۃ الحنفیۃ“ کے نام سے متعلقہ مباحث کا جامع تحقیقی مطالعہ پیش کیا ہے جو موضوع کے تمام اہم پہلوؤں کا مفصل احاطہ کرتا ہے۔

فقہائے احناف کے ہاں قبول روایت کے ضمن میں عائد کی جانے والی بعض شرائط ابتدائی دور سے ہی جازبی مکتب فکر کی طرف سے نقد و جرح کا موضوع رہی ہیں۔ اس حوالے سے امام شافعی (م ۲۰۴ھ) کی ”کتاب الام“ کے بعض مباحث، علامہ ابو محمد بن حزم (۲۵۶ھ) کی ”احکام الاحکام“ اور ”المحلی“ اور امام ابن القیم (م ۷۵۱ھ) کی ”اعلام الموقعین“ کے متعلقہ ابواب کو اہم ترین علمی مآخذ میں شمار کیا جاسکتا ہے۔

والسنة المشهورة، فان قوما جعلوها اصلا مع الشبهة في اتصالها برسول الله عليه السلام ومع انها لا توجب علم اليقين، ثم تاولوا عليها الكتاب والسنة المشهورة فجعلوا التبع متبوعا وجعلوا الاساس ما هو غير متيقن به فوقعوا في الاهواء والبدع وانما سواء السبيل ما ذهب اليه علماؤنا رحمهم الله من انزال كل حجة منزلتها، فانهم جعلوا الكتاب والسنة المشهورة اصلا ثم خرجوا عليهما ما فيه بعض الشبهة وهو المروى بطريق الآحاد مما لم يشتهر، فما كان منه موافقا للمشهور قبلوه، وما لم يجدوا في الكتاب ولا في السنة المشهورة له ذكرا قبلوه ايضا واوجبوا العمل به، وما كان مخالفا لهما ردوه على ان العمل بالكتاب والسنة اوجب من العمل بالغير بخلافه (۱۰۱)

لوگوں نے اخبار آحاد کو اصل قرار دے دیا حالانکہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف ان کی نسبت میں بھی شبہ ہوتا ہے اور ان سے علم یقین بھی حاصل نہیں ہوتا۔ اس کے بعد انہوں نے کتاب اور سنت مشہورہ کی تاویل ان کی روشنی میں کرنا شروع کر دی اور یوں تابع کو متبوع بنا دیا اور ایک غیر یقینی چیز کو بنیاد بنا کر مگر ایسوں اور بدعات میں مبتلا ہو گئے۔۔۔۔۔

اعتدال کا طریقہ وہی ہے جو ہمارے علمائے اختیار کیا ہے کہ ہر دلیل کو وہی مقام دیا جائے جس کی وہ مستحق ہے۔ چنانچہ انہوں نے کتاب اور سنت مشہورہ کو اصل قرار دیا اور ان دونوں کی روشنی میں غیر مشہور اخبار آحاد پر غور کیا جن میں ایک نوع کا شبہ پایا جاتا ہے۔ سو جو خبر واحد، خبر مشہور کے موافق تھی، اسے قبول کر لیا۔ اسی طرح جس بات کا کتاب اور سنت مشہورہ میں ذکر نہ پایا، اس کے متعلق بھی اخبار آحاد کو قبول کر لیا اور اس پر عمل کو واجب ٹھہرایا، لیکن جو خبر واحد ان دونوں کے خلاف تھی، اسے اس بنیاد پر رد کر دیا کہ کتاب و سنت پر عمل کرنا ان سے متعارض کسی منفرد روایت پر عمل کرنے سے زیادہ ضروری ہے۔“

بحث کے آخر میں یہ نکتہ بھی واضح رہنا چاہیے کہ سند کے اعتبار سے صحیح ہونے کے باوجود روایت کے متن کو درایتاً جانچنا اصولی طور پر تمام فقہاء اور محدثین کے نزدیک ایک مسلمہ ضابطہ ہے۔ یہی وجہ ہے کہ محدثین کے ہاں ”صحیح حدیث“ کی تعریف میں یہ بات شامل ہے کہ اس کا متن ”شاذ“ اور ”معلول“ نہ ہو، یعنی وہ زیادہ قابل اعتماد راویوں سے منقول روایات کے خلاف نہ ہو اور راوی نے اسے نقل کرتے ہوئے کوئی غیر محسوس تصرف نہ کر دیا ہو۔ (۱۰۲) ان دونوں معیارات کا تعلق متن کی درایتی اور معنوی تنقید سے ہے جو اس بات کی واضح دلیل ہے کہ محض کسی روایت کی سند کے صحیح اور متصل ہونے سے اس کے متن کا صحیح اور قابل قبول ہونا لازم نہیں آتا۔

اس ضمن میں فقہائے احناف کا زاویہ نظر محدثین سے اس لحاظ سے مختلف ہے کہ محدثین متن کے ”شذوذ“ یا ”علت“ کی تحقیق کے لیے زیادہ تر روایت کے مختلف طرق، راویوں کے احوال و کیفیات اور موضوع سے متعلق دیگر روایات پر انحصار کرتے ہیں، جبکہ احناف کے ہاں اس حوالے سے کتاب اللہ کے نصوص، امت کے تعامل اور شریعت کے اصول کلیہ کو بھی تنقید متن کے معیارات کی حیثیت حاصل ہے۔ علامہ بدرالدین عینی نے ایک بحث میں احناف کا نقطہ نظر واضح کرتے ہوئے اس نکتے کو یوں بیان کیا ہے:

ان الحدیث وان وقع بنقل العدل	”حدیث اگرچہ سند کے شروع سے آخر تک
الضابط من مثله الی قائله لا بد فی	عادل اور ضابط راویوں نے نقل کی ہو، پھر بھی
اعتباره ان یکون غیر شاذ ولا	اس کو قبول کرنے کے لیے ضروری ہے کہ وہ
معلول، وهذا معلول لانه یتخالف	شاذ اور معلول نہ ہو، جبکہ یہ حدیث معلول ہے،
الکتاب والسنة المشهورة	کیونکہ یہ کتاب اللہ اور سنت مشہورہ کے
فیتوقف بها عن العمل	خلاف ہے، چنانچہ اس کے ظاہر پر عمل کرنے
بظاہره (۱۰۳)	سے توقف کیا جائے گا۔“

(۱۰۲) السیوطی، ”تدریب الراوی“، ۲۳/۱۱۰

(۱۰۳) ”عمدة القاری“، ۳۸۶/۱۱۰

- ۳ -

حدیث کی تعبیر و تشریح کے اصول

فہم حدیث کی علمی بنیادیں

قرآن مجید اور سنت متواترہ کے بعد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی احادیث دین کا تیسرا بنیادی ماخذ ہیں جنہیں فکر و تدبر کا موضوع بنانا دین کے مکمل اور جامع فہم کے لیے ایک لازمی شرط کی حیثیت رکھتا ہے۔ تاہم دین کے فہم میں ذخیرہ حدیث کی جتنی اہمیت ہے، اتنی ہی علمی و عقلی مشکلات بھی اس کے ساتھ وابستہ ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ احادیث کا مطالعہ درحقیقت چند انفرادی اور غیر مربوط اقوال کا مطالعہ نہیں بلکہ عقل و حکمت کے لحاظ سے ایک نہایت منضبط اور مربوط نظام کا مطالعہ ہے۔ حدیث کی معنویت اور دین میں اس کا صحیح مقام اس کے بغیر واضح ہی نہیں ہو سکتا کہ قرآن میں بیان ہونے والے حکمت دین کے بنیادی اصولوں کو سمجھتے ہوئے یہ جاننے کی کوشش کی جائے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کس طرح ان کی توسیع بے شمار فروع کی طرف کی ہے، ان تمام اجزا کا اپنی اصل کے ساتھ نیز ایک دوسرے کے ساتھ باہم کیا ربط ہے اور دین کی عمارت میں کون کون سی اینٹ کہاں کہاں فٹ بیٹھتی ہے۔

مطالعہ حدیث کی یہ نوعیت ذہن میں رہے تو یہ سمجھنا آسان ہو جاتا ہے کہ فہم حدیث میں اہل علم کے مابین اختلاف رائے کا پیدا ہو جانا کیوں ایک بالکل فطری چیز ہے۔ ایک تو، جیسا کہ ہم نے عرض کیا، حدیث قرآن اور عقل و حکمت کی اساس پر مبنی ایک نہایت گہرے نظام کی تشریح ہے اور ایک حکیمانہ نظام کے فہم میں اہل علم کے شخصی اذواق اور انفرادی زاویہ ہائے نظر کے اختلاف سے

رائے کے اختلاف کا وجود میں آ جانا کوئی بعید بات نہیں۔ دوسرا اس لیے کہ اس قسم کے کسی نظام کا فہم و تدبر نہایت اعلیٰ دماغوں اور بہت گہرے غور و فکر کا تقاضا کرتا ہے، جبکہ انسانی فہم و فراست مدارج کے لحاظ سے یکساں نہیں ہوتی بلکہ متفاوت ہوتی ہے۔

اس تناظر میں امت میں فہم حدیث کے حوالے سے پائے جانے والے زاویہ ہائے نظر کا جائزہ لیا جائے تو، آرا کے جزوی اختلاف سے قطع نظر، اصولی طور پر دو مناجح فکر ہمارے سامنے آتے ہیں جو فہم حدیث کے باب میں اپنے اصولوں، طریقہ کار اور انداز نظر کے حوالے سے ایک دوسرے سے مختلف خصائص کے حامل ہیں۔

ایک گروہ وہ ہے جس کے نزدیک فہم حدیث کا بنیادی ضابطہ یہ ہے کہ جس حد تک ممکن ہو، حدیث کے ظاہر کی اتباع کی جائے اور آخری حد تک اس کے الفاظ کی رعایت کی جائے۔ یہ طبقہ محدثین کا ہے اور فقہی مکاتب فکر میں شوافع اور حنابلہ بھی بالعموم اسی طرز فکر کے حامل ہیں۔^(۱) اگرچہ ان کے طریقے میں اصولی طور پر احکام کی علت و حکمت کا لحاظ رکھنا مسلم ہے اور ظاہر حدیث کی اتباع کی صورت وہ نہیں ہے جو مثال کے طور پر ظاہری مکتب فکر کے ہاں دکھائی دیتی ہے، تاہم عملاً الفاظ کی ہر ممکن حد تک رعایت اس طریقہ فکر کی نمایاں خصوصیت ہے اور فقہ و قانون کا ایک طالب علم بسا اوقات یہ محسوس کرتا ہے کہ احادیث کی تعبیر و تشریح ایک مربوط نظام کے اجزا کی حیثیت سے نہیں بلکہ ان کی انفرادی حیثیت میں کی جا رہی ہے اور حدیث کی لفظی دلالت کے علاوہ دیگر

(۱) قاضی ابوبکر ابن العربی نے اس ضمن میں شوافع و حنابلہ کے زاویہ نظر کی یوں شکایت کی ہے:

والشافعی ومن سواہ لا یلحظون
الشریعة بعین مالک رحمہ اللہ ولا
یلتفتون الی المصالح ولا یعتبرون
المقاصد وانما یلحظون الظواہر
وما یستنبطون منها
ظواہر پر اور ان چیزوں پر رہتی ہے جنہیں وہ ظاہری

(احکام القرآن ۱۲۵/۲) الفاظ سے مستنبط کر سکیں۔

خارجی علمی اصولوں کو زیادہ اہمیت نہیں دی جا رہی۔

دوسرا گروہ وہ ہے جس کے نزدیک حدیث کے فہم میں اس کے الفاظ کے ساتھ ساتھ اس مجموعی نظام کی رعایت بھی ضروری ہے جس کا وہ ایک حصہ ہے۔ ان کے نزدیک احکام کا مدار حدیث میں بیان کردہ ظاہری صورت پر نہیں بلکہ اس کی علت پر ہوتا ہے اس لیے اگر علت بدل جائے تو ظاہری صورت قائم رہنے کے باوجود حکم بدل جائے گا۔ علاوہ ازیں ان کے ہاں حدیث کا مفہوم متعین کرتے ہوئے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی حیثیت نبوی اور دوسری عام حیثیات میں بھی فرق ملحوظ رکھا جاتا ہے۔ اس طرز فکر کے نمائندہ امت کے فقہی مکاتب فکر میں احناف اور مالکیہ ہیں۔ ان میں سے بالخصوص فقہائے احناف کا طریقہ یہ ہے کہ وہ کسی روایت کو صحیح ماننے کے بعد اس سے حکم کا استنباط کرتے ہوئے محض ظاہری الفاظ تک محدود نہیں رہتے، بلکہ متعلقہ روایت کے علاوہ اس موضوع سے متعلق آیات و احادیث، امت کے عمومی تعامل، صحابہ کے فتاویٰ اور عقل و قیاس سے بھی پورا پورا استفادہ کرتے ہیں۔

زیر نظر باب میں ہم فہم حدیث کے ضمن میں حنفی فقہاء کے زاویہ نظر کے چند نمایاں گوشوں کی تفہیم کی کوشش کریں گے۔ البتہ اس سے قبل تمہیداً یہ واضح کرنا مناسب معلوم ہوتا ہے کہ فقہائے احناف نے حدیث کی تعبیر و تشریح میں جو زاویہ نظر اختیار کیا، اس کی علمی و شرعی بنیادیں کیا ہیں۔

نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا اندازِ تربیت

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے اقوال و افعال کے ذریعے سے جہاں کتاب اللہ اور سنت کے احکام کی تبیین و تفصیل کی ذمہ داری مختلف اور متنوع پہلوؤں سے انجام دی، وہیں صحابہ کو ایسے راہ نما اصولوں کی تعلیم بھی دی جنہیں پیش نظر رکھنا آپ کے ارشادات و تعلیمات کو صحیح تناظر میں سمجھنے کے لیے ضروری تھا۔

اس ضمن میں روایات کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فہم حدیث کے حوالے سے صحابہ کو دو بنیادی باتوں کی تعلیم دی:

ایک یہ کہ آپ جو بات ارشاد فرمائیں یا جو عمل کریں، صحابہ اس کے مقصد اور غرض کو سمجھنے کی کوشش کریں اور اس کی اصل روح کو مد نظر رکھتے ہوئے اسے عمل میں لائیں۔ اس ضمن میں آپ کا عمومی طریقہ یہ تھا کہ آپ کوئی بھی دینی یا دنیاوی حکم دیتے ہوئے اس کی حکمت اور فائدہ بھی بیان کرنے کا اہتمام فرماتے تھے اور اگر کسی موقع پر صحابہ کی نظر حکم کی علت اور حکمت سے ہٹ جاتی تو آپ ان کی توجہ دوبارہ اس کی طرف مبذول کر دیتے تھے۔

مثال کے طور پر ابوسعید خدریؓ روایت کرتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ایک موقع پر جوتے پہن کر نماز کی امامت کر رہے تھے کہ دوران نماز میں ہی آپ نے جوتے اتار کر اپنی بائیں جانب رکھ دیے۔ آپ کی اقتدا میں نماز پڑھنے والے صحابہ نے بھی آپ کو دیکھ کر اپنے جوتے اتار دیے۔ جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نماز سے فارغ ہوئے تو لوگوں سے پوچھا کہ تم نے کس وجہ سے جوتے اتارے ہیں؟ انہوں نے کہا کہ ہم نے آپ کو دیکھ کر ایسا کیا ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ مجھے تو جبریل نے آکر بتایا تھا کہ میرے جوتوں میں گندگی لگی ہوئی ہے۔ اس موقع پر آپ نے صحابہ سے کہا کہ اگر نماز کے احکام میں کوئی تبدیلی ہوئی ہو تو میں از خود تمہارے سامنے اس کی وضاحت کر دیتا۔ (۲)

یہاں آپ نے صحابہ سے یہ سوال کر کے کہ ”تم نے کیوں جوتے اتارے“ انھیں یہ بات سمجھائی کہ آپ کے کسی عمل کے پس منظر کو سمجھنے بغیر اس کی پیروی کرنے کے بجائے یہ دیکھنا چاہیے کہ اس عمل کی نوعیت کیا ہے اور اس کی پیروی امت سے مطلوب ہے یا نہیں۔ نیز یہ کہ شرعی احکام میں نسخ کے ضمن میں شارع کی طرف سے باقاعدہ وضاحت کے بغیر محض قیاس اور اندازے سے کوئی رائے قائم نہیں کرنی چاہیے۔

اسی طرح کی صورت حال ایک دوسرے موقع پر بھی پیش آئی۔ چنانچہ ام المومنین عائشہؓ روایت کرتی ہیں کہ ایک مرتبہ عید الاضحیٰ کے موقع پر کچھ لوگ مہمان بن کر مدینہ منورہ میں آئے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے لوگوں کو حکم دیا کہ قربانی کا گوشت صرف تین دن کے لیے ذخیرہ کرو

(۲) ابوداؤد، کتاب الصلاة، باب الصلاة فی العطل، رقم ۶۵۰

اور باقی سب صدقہ کر دو۔ لوگوں نے ایسا ہی کیا۔ کچھ عرصے کے بعد لوگوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کی کہ یا رسول اللہ، ہم تو اپنی قربانی کے جانوروں سے بہت سے فائدے اٹھاتے تھے۔ ان کی چربی پگھلا کر رکھ لیتے تھے اور ان کے چمڑے سے پانی پینے کے برتن بنا لیتے تھے۔ آپ نے فرمایا: تو اب کیا ہوا؟ لوگوں نے کہا کہ یا رسول اللہ، آپ نے خود ہی تو منع فرمایا تھا کہ تین دن سے زیادہ قربانی کا گوشت ذخیرہ نہ کرو۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: وہ تو میں نے اس جماعت کی وجہ سے منع کیا تھا جو مہمان بن کر تمہارے پاس آئی تھی۔ تم قربانی کا گوشت کھاؤ بھی، صدقہ بھی کرو اور ذخیرہ بھی کرو۔ (۳)

یہاں بھی صحابہ کی توجہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ہدایت کے واقعاتی پس منظر اور اس کے مقصد سے ہٹ گئی جس پر آپ نے ان کی اصلاح فرمائی اور اپنی ہدایت کا اصل منشا ان پر واضح فرما دیا۔ روایت سے یہ بھی واضح ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم صحابہ سے یہ توقع کرتے تھے کہ وہ آپ کی طرف سے کسی نئی ہدایت کا انتظار کرنے کے بجائے ممانعت کے اصل مقصد کو مد نظر رکھتے ہوئے از خود یہ سمجھ لیتے کہ وہ مخصوص صورت حال ختم ہونے کے بعد یہ ممانعت باقی نہیں رہی۔

اسی طریقہ تربیت کی دو اور مثالیں ملاحظہ فرمائیے:

عبداللہ ابن عمر روایت کرتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

”من جر ثوبه خيلاء لا ينظر الله
اليه يوم القيامة
”جس شخص نے تکبر کرتے ہوئے اپنا کپڑا
زمین پر کھینچا، اللہ تعالیٰ قیامت کے دن اس کی
طرف نظر رحمت نہیں کریں گے۔“

سیدنا صدیق اکبرؓ نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ، میری چادر کا ایک کنارہ تو ڈھلکا ہی رہتا ہے، الا یہ کہ میں ہر وقت اسے پکڑے رکھوں۔ آپ نے فرمایا: تم تکبر کی وجہ سے تو ایسا نہیں کرتے۔ (۴)
مراد یہ تھی کہ چونکہ ممانعت کی علت موجود نہیں، اس لیے تم پر اس حکم کا اطلاق نہیں ہوتا۔

(۳) ابوداؤد، کتاب الضحایا، باب جس لحوم الاضاحی، رقم ۲۸۱۲

(۴) بخاری، کتاب اللباس، باب من جرازه من غیر خيلاء، رقم ۵۷۸۴

غالب ابن ابی بکر کہتے ہیں کہ ہم قحط کا شکار ہو گئے اور گدھوں کے سوا ہمارے پاس خوراک کے لیے کچھ نہیں تھا۔ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہو کر صورت حال عرض کی اور کہا کہ آپ نے تو گدھے کے گوشت حرام قرار دے رکھا ہے۔ آپ نے فرمایا: اپنے گھر والوں کو کسی فرہ گدھے کا گوشت کھلاؤ۔ میں نے تو ان گدھوں کی وجہ سے ان کو حرام کیا جو بستی میں گھومتے پھرتے گندگی کھاتے رہتے ہیں۔ (۵)

ان دونوں واقعات سے بھی نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے دینی و فقہی انداز تربیت کا وہ پہلو نمایاں طور پر ہمارے سامنے آتا ہے جسے اوپر کی سطور میں بیان کیا گیا ہے۔

دوسرا نہایت اہم اصول جس کی تعلیم نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فہم حدیث کے ضمن میں صحابہ کو دی، یہ تھا کہ آپ کے ان احکامات میں جو آپ نے بحیثیت پیغمبر ارشاد فرمائے ہیں اور ان ہدایات میں جن کی بنیاد عقل عام یا تجربہ یا ذاتی پسند و ناپسند پر ہے، فرق ملحوظ رکھا جائے۔ پہلی صورت میں آپ کے احکام کی اتباع لازم ہے اور اس میں کسی شخص کو اختلاف کا حق حاصل نہیں، لیکن عام انسانی تجربہ و مشاہدہ کے دائرے میں امت کے لیے عقل و رائے کا استعمال ممنوع نہیں اور خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی رائے سے بھی اختلاف کیا جاسکتا ہے۔ چنانچہ دیکھیے:

رافع بن خدیج رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جب مدینہ تشریف لائے تو دیکھا کہ لوگ کھجور کے درختوں کو گابھادیتے ہیں۔ آپ نے فرمایا: اگر تم ایسا نہ کرو تو شاید پھل زیادہ اچھا ہو۔ لوگوں نے ایسا ہی کیا، لیکن اس کا نتیجہ یہ نکلا کہ فصل پہلے سے کم ہو گئی۔ لوگوں نے آپ سے اس بات کا ذکر کیا تو آپ نے فرمایا:

انما انا بشر، اذا امرتکم بشئى
 من دينکم فخذوا به، واذا امرتکم
 بشئى من رايى فانما انا بشر (۶)
 ”میں ایک انسان ہی ہوں۔ جب میں تمہیں
 تمہارے دین سے متعلق کوئی حکم دوں تو اس
 پر لازماً عمل کرو لیکن اگر میں اپنی رائے سے
 کوئی بات کہوں تو میں بھی ایک انسان ہوں۔“

(۵) ابوداؤد، کتاب الاطعمۃ، باب فی اکل لحوم الحمر الابلیہ، رقم ۳۸۰۹

دوسری روایت کے مطابق آپ نے فرمایا:

ان کان ینفعهم ذلك فلیصنعوه
فانی انما ظننت ظنا فلا
تواخذونی بالظن ولكن اذا
حدثکم عن الله شیئا فخذوا به
فانی لن اکذب علی الله
عز وجل (۷)

”اگر انھیں اس سے فائدہ ہوتا ہے تو ویسا ہی
کریں۔ میں نے تو بس ایک خیال پیش کیا تھا،
اس لیے کسی خیال پر میری گرفت نہ کرو۔ البتہ
جب میں تمہارے سامنے اللہ کا کوئی حکم بیان
کروں تو اس پر لازماً عمل کرو، کیونکہ میں اللہ
کی طرف ہرگز جھوٹ کی نسبت نہیں کر سکتا۔“

یہی اصول آپ نے ایک دوسرے موقع پر بھی واضح فرمایا:

ابوقادہ سے روایت ہے کہ ایک موقع پر سفر میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ نے رات
کے آخری حصے میں ایک جگہ قیام کیا۔ تھکاوٹ اور نیند کے غلبہ کی وجہ سے سارے قافلے کی فجر کی
نماز قضا ہو گئی۔ سورج نکلنے کے بعد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز پڑھائی تو صحابہ آپس میں
باتیں کرنے لگے کہ آج ہم سے نماز کے معاملے میں سنگین کوتاہی ہو گئی ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ
علیہ وسلم نے انھیں باتیں کرتے ہوئے دیکھا تو ان کے پاس تشریف لے گئے اور فرمایا:

ما تقولون؟ ان کان امر دنیا کم
فشانکم وان کان امر دینکم
فالی (۸)

”تم لوگ کیا باتیں کر رہے ہو؟ اگر تو تمہارا
دنیا کا کوئی معاملہ ہے تو تم جانو، اور اگر دین
سے متعلق کوئی بات ہے تو مجھے بتاؤ۔“

نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی اس تربیت کے نتیجے میں صحابہ کرامؓ میں یہ عمومی مزاج پیدا ہو گیا کہ جہاں
انھیں اس میں کوئی ابہام پیش آتا کہ آپ کوئی بات اپنی حیثیت نبوی میں کہہ رہے ہیں یا عام بشری
حیثیت میں، وہ آپ کے سامنے وضاحت کی درخواست پیش کر دیتے۔ اسی طرح جہاں ضرورت

(۶) مسلم، کتاب الفضائل، باب وجوب امتثال ما قالہ شرعاً، رقم ۲۳۶۲

(۷) نفس المصدر، رقم ۲۳۶۱

(۸) مسند احمد، باقی مسند الانصار، حدیث ابی قتادہ رضی اللہ عنہ، رقم ۲۲۰۳۰

پیش آتی، آپ سے آپ کی ہدایات کی حکمت اور غرض دریافت کرتے اور بہت سے مواقع پر جہاں یہ واضح ہو جاتا کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم وحی پر مبنی کوئی قطعی حکم بیان نہیں فرما رہے، زیر بحث امر سے متعلق اپنی متبادل آرا اور تجاویز بھی آپ کے سامنے پیش کر دیتے تھے۔ ذخیرہ حدیث میں اس حوالے سے بہت دلچسپ مثالیں ملتی ہیں جن میں سے چند مثالوں کو یہاں نقل کرنا مناسب معلوم ہوتا ہے:

۱۔ عبد اللہ ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ جب حضرت عائشہ نے اپنی لونڈی بریرہ کو آزاد کیا تو اس نے اپنے اختیار کو استعمال کرتے ہوئے اپنے خاوند مغیث سے علیحدگی کا فیصلہ کر لیا جس پر مغیث نہایت غمگین ہو گئے۔ بریرہ کے ساتھ مغیث کی محبت کو دیکھتے ہوئے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بریرہ سے کہا: اگر تم اس کے نکاح میں رہو تو بہتر ہے۔ بریرہ نے پوچھا: یا رسول اللہ، کیا یہ آپ کا حکم ہے؟ آپ نے فرمایا: نہیں، میں بس سفارش کر رہا ہوں۔ بریرہ نے کہا: تو پھر مجھے مغیث کی کوئی ضرورت نہیں۔ (۹)

۲۔ خالد بن الولیدؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے دسترخوان پر گوہ کا گوشت پیش کیا گیا، لیکن آپ نے اسے کھانے سے گریز کیا۔ میں نے پوچھا کہ کیا یہ حرام ہے؟ آپ نے فرمایا: نہیں، لیکن چونکہ یہ ہمارے علاقے میں نہیں پائی جاتی، اس لیے اس کا کھانا میرے لیے طبعاً ناگوار ہے۔ چنانچہ خالدؓ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے گوہ کا گوشت کھایا۔ (۱۰)

ان دونوں واقعات میں صحابہ نے آپ سے اس بات کی وضاحت چاہی کہ آپ کے فرمان یا عمل کی بنیاد کسی شرعی حکم پر ہے یا اس کی نوعیت طبعی پسند و ناپسند اور ذاتی رائے کی ہے۔ پھر آپ کی طرف سے وضاحت کے بعد دونوں واقعات میں آپ کی رائے سے مختلف رائے اور طریقہ اختیار کیا گیا اور آپ نے اس طرز عمل کی تقریر و تصویب فرمائی۔

۳۔ جنگ بدر کے موقع پر جب نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے بدر کے میدان میں اپنے لشکر کو ایک

(۹) بخاری، کتاب الطلاق، باب شفاعۃ النبی فی زوج بریرہ، رقم ۵۲۸۳

(۱۰) ابوداؤد، کتاب الاطعمہ، باب فی اکل القصب، رقم ۳۷۹۴

خاص جگہ پر پڑاؤ ڈالنے کا حکم دیا تو حباب بن المنذر آپ کے پاس آئے اور پوچھا کہ کیا یہاں پڑاؤ ڈالنے کا فیصلہ وحی کی روشنی میں کیا گیا ہے جس میں کوئی کمی بیشی نہیں کی جاسکتی یا اس کی بنیاد رائے اور جنگی تدبیر پر ہے؟ آپ نے فرمایا کہ یہ فیصلہ رائے اور جنگی تدبیر پر مبنی ہے۔ حباب بن المنذر نے کہا کہ پھر مناسب ہوگا کہ آپ اس جگہ کے بجائے اپنا پڑاؤ پانی کے کنویں کے پاس ڈالیں اور اسے پانی سے بھر کر باقی سب کنوؤں کا پانی ضائع کر دیں تاکہ دشمن کو جنگ کے دوران میں پانی نہ مل سکے۔ آپ نے فرمایا: تم نے بالکل درست مشورہ دیا ہے۔ چنانچہ آپ نے انھی کے مشورے کے مطابق لشکر کے پڑاؤ کے لیے نئی جگہ کا انتخاب فرمایا۔ (۱۱)

۴۔ غزوہ خندق کے موقع پر جب مشرکین کے بہت سے قبائل نے مل کر مدینہ منورہ کا محاصرہ کر لیا تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے چاہا کہ ان میں سے بعض گروہوں کو مدینہ کی پیداوار کا ایک حصہ دے کر انھیں لشکر سے الگ ہو جانے کے لیے آمادہ کیا جائے۔ اس موقع پر انصار کے سرداروں حضرت سعد بن معاذ اور حضرت سعد بن عبادہ رضی اللہ عنہما نے آپ سے عرض کی کہ اگر تو یہ فیصلہ وحی کی روشنی میں کیا جا رہا ہے تو ہم سر تسلیم خم کرتے ہیں، لیکن اگر یہ آپ کی رائے ہے تو پھر ہماری رائے اس سے مختلف ہے اور وہ یہ ہے کہ ہم دشمن کے سامنے کسی قسم کی کمزوری نہ دکھائیں اور میدان جنگ میں ہی ان کا مقابلہ کریں۔ چنانچہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کی رائے کو قبول فرمایا۔ (۱/۱۲)

ان دونوں واقعات میں صحابہ نے جنگی تدبیر سے متعلق معاملات میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے فیصلے کو عملی نتائج کے حوالے سے مناسب نہ پاتے ہوئے آپ سے فیصلے کی بنیاد دریافت کی اور آپ کی وضاحت کے بعد آپ کی رائے سے مختلف رائے پیش کی جسے آپ نے قبول فرمایا۔

۵۔ ابو ہریرہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک موقع پر ان سے کہا: اے ابو ہریرہ، میرے یہ دونوں چہل گواہ کے طور پر ساتھ لے جاؤ اور جو شخص بھی ایسا ملے جو دل کے یقین سے یہ گواہی دیتا ہو کہ اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں ہے تو اسے جنت کی خوش خبری سنا دو۔ ابو ہریرہ جب

(۱۱) ابن ہشام، "السیرة النبویة" ۱/۵۴۸

(۱/۱۲) نفس المصدر ۲/۱۹۱، ۱۹۲

چلتے تو سب سے پہلے حضرت عمرؓ سے ملاقات ہو گئی۔ ابو ہریرہؓ نے جب انہیں یہ بات بتائی تو انہوں نے ابو ہریرہؓ کو زور سے دھکا دیا جس سے وہ پیٹھ کے بل گر گئے، اور ان سے کہا کہ واپس رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس چلو۔ جب دونوں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس حاضر ہوئے اور ابو ہریرہؓ نے شکایت کی تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عمرؓ سے ایسا کرنے کی وجہ پوچھی۔ حضرت عمرؓ نے عرض کی کہ یا رسول اللہ، آپ لوگوں کو یہ خوشخبری نہ سنائیں کیونکہ مجھے خدشہ ہے کہ اس سے لوگ عمل کی جانب سے بے پروا ہو جائیں گے۔ آپ انہیں عمل کرتے رہنے دیں۔ اس پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ٹھیک ہے، ان کو عمل کرتے رہنے دو۔ (۲/۱۱۲)

۶۔ عبد اللہ ابن عمرؓ سے روایت ہے کہ جب رئیس المنافقین عبد اللہ بن ابی کا انتقال ہوا تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو کفن دینے کے لیے اپنی قمیص عطا کی۔ پھر جب اس کی نماز جنازہ پڑھانے کے لیے کھڑے ہوئے تو حضرت عمرؓ نے آپ کو کھینچا اور کہا کہ کیا اللہ تعالیٰ نے آپ کو منافقوں کی نماز پڑھنے سے منع نہیں کیا؟ رسول اللہ نے فرمایا کہ مجھے اس معاملے میں اختیار دیا گیا ہے، پھر آپ نے اس کی نماز جنازہ پڑھائی۔ (۱۳)

مذکورہ دونوں واقعوں میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد کا تعلق دینی پہلو رکھنے والے معاملات سے تھا، لیکن سیدنا عمرؓ نے یہ سمجھ کر کہ آپ کی رائے کا تعلق وحی سے نہیں بلکہ تدبیر سے ہے، آپ کی رائے کے خلاف رائے دی اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس پر کوئی تکیہ نہیں کی۔

۷۔ سلمہ بن الاکوع رضی اللہ عنہ روایت کرتے ہیں کہ خیر کے دن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے دیکھا کہ آگ پر کچھ ہانڈیاں چڑھی ہوئی ہیں تو پوچھا کہ ان میں کیا ہے؟ لوگوں نے بتایا کہ گھریلو گدھوں کا گوشت ہے۔ آپ نے فرمایا: ان کو توڑ دو اور گوشت پھینک دو۔ لوگوں نے کہا: یا رسول اللہ، کیا ہم ایسا نہ کر لیں کہ گوشت تو پھینک دیں اور ہانڈیوں کو دھولیں؟ آپ نے فرمایا، چلو ایسا کر لو۔ (۱۴)

(۲/۱۱۲) مسلم، کتاب الایمان، باب الدلیل علی ان من مات علی التوحید دخل الجنة قطعاً، رقم ۳۱

(۱۳) بخاری، کتاب الجنائز، باب الکفن فی القمیس الذی یکف اولایکف، رقم ۱۲۶۹

۸۔ ابو سعید خدریؓ روایت کرتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: راستوں پر مت بیٹھا کرو۔ صحابہ نے کہا، ہمارے لیے تو اس کے سوا چارہ نہیں کیونکہ ہماری گفتگو کی مجلسیں ان راستوں ہی میں جمتی ہیں۔ آپ نے فرمایا: اچھا تو پھر جب تم ایسی مجلسیں جماؤ تو راستے کا حق ادا کیا کرو۔ صحابہ نے پوچھا کہ وہ کیا ہے؟ آپ نے فرمایا: آنکھ کی حفاظت، کسی کو تکلیف نہ دینا، سلام کا جواب دینا، نیک بات کا حکم دینا اور بری بات سے روکنا۔ (۱/۱۱۵)

۹۔ محیصہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کا ایک غلام، جس کا نام ابو طیبہ تھا، سینگلی لگا کر جسم سے فاسد خون نکالنے کا ماہر تھا اور اس کے ذریعے سے وہ کافی رقم کمالیتا تھا۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک موقع پر ایسی کمائی کو خبیث قرار دیتے ہوئے اس سے منع کیا تو محیصہ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے اس میں کچھ گنجائش پیدا کرنے کی درخواست کی۔ آپ نے انکار کیا، لیکن محیصہ بار بار اصرار کرتے رہے اور اپنی ضرورت کا ذکر کرتے رہے۔ آخر کار رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس شرط پر ان کو اجازت دے دی کہ اس طریقے سے حاصل ہونے والی کمائی وہ خود استعمال نہیں کریں گے بلکہ اپنے غلاموں یا جانوروں کو کھلا دیں گے۔ (۲/۱۱۵)

مذکورہ واقعات میں صحابہ نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے حکم کے اصل مقصد کو سامنے رکھتے ہوئے آپ سے درخواست کی کہ ان کی سہولت کے پہلو سے حکم میں اس قدر ترمیم یا تخفیف کر دی جائے اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کی اس درخواست کو قبول فرمایا۔

اس تمہید کے بعد اب ہم مختلف مثالوں کی روشنی میں فقہائے احناف کے منہج کے اہم پہلوؤں کو واضح کریں گے جو انہوں نے احادیث و آثار کی تعبیر و تشریح کے ضمن میں اختیار کیا ہے۔

(۱۴) بخاری، کتاب المظالم، باب بل تکر الدنان التي فيها الخمر او تحرق الدقاق؟، رقم ۲۴۷۷

(۱/۱۱۵) بخاری، کتاب المظالم، باب انیة الدور والجلوس فیہا، رقم ۲۴۶۵

(۲/۱۱۵) ترمذی، کتاب البیوع، رقم ۱۱۹۸۔ مسند احمد، باقی مسند الانصار، رقم ۲۴۵۸۰

متکلم کی منشا و مراد کی تعیین کے اصول

فہم کلام کے ضمن میں سب سے اہم پہلو یہ ہوتا ہے کہ متکلم کی مراد اور منشا کو صحیح طور پر متعین کیا جائے اور یہ جانا جائے کہ کسی مخصوص کلام میں، کہنے والا دراصل کہنا کیا چاہتا ہے۔ اس ضمن میں حدیث کے الفاظ اور اس کی ظاہری دلائل کو بنیادی اہمیت حاصل ہے، تاہم جمہور فقہاء اور بالخصوص فقہائے احناف اس ضمن میں کلام کے داخلی قرآن، حدیث کے موقع و رد اور سیاق و سباق کے علاوہ موضوع سے متعلق دیگر نصوص اور عقلی و قیاسی اصولوں کو بھی خاص اہمیت دیتے ہیں۔ امام ابن دقین العید (م ۷۰۲ھ) اس پہلو کی وضاحت میں لکھتے ہیں:

یظہر لك ضعف الظاهرية في	”ظاہریہ کے طریق استدلال کی کمزوری
مواضع كثيرة ويتبين ان الكلام	بہت سے مقامات پر تم پر ظاہر ہوگی اور یہ واضح
يستدل على المراد منه بقرائنه	ہوگا کہ کلام کی مراد متعین کرنے میں (ظاہری
وسياقه ودلالة الدليل الخارج	الفاظ کے علاوہ) کلام کے قرآن، سیاق
على المراد منه وغير ذلك (۱۶)	وسباق، خارجی دلائل اور دوسری باتوں سے
	بھی مدد لی جاتی ہے۔“

ذیل میں فقہائے احناف کی آرا میں اس اصول کے انطباق کی چند مثالیں پیش کی جائیں گی۔

(۱۶) ”احکام الاحکام“ ۳۳۳/۲

کلام کے داخلی قرائن کا لحاظ

ایک اچھے کلام کے اجزا کے مابین باہم گہرا ربط پایا جاتا ہے اور بعض اجزا تقابلی، تمثیلی یا اس طرح کے دوسرے اسالیب کے تحت دیگر اجزا کی توضیح و تعیین میں معاون ہوتے ہیں۔ اس وجہ سے کلام کے کسی ایک جزو کا مفہوم متعین کرتے ہوئے اس کے باقی اجزا کی دلالت کو ملحوظ رکھنا ایک مسلمہ علمی اصول ہے، اگرچہ اس کے عملی انطباق میں اختلاف رائے کا پیدا ہو جانا بھی پوری طرح ممکن ہے۔

احناف کے ہاں اس اصول کے انطباق کی چند مثالیں دیکھیے:

۱۔ سیدنا علی رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

”آگاہ رہو، کسی مسلمان کو کسی کافر کے
الا، لا یقتل مؤمن بکافر (۱۷)“

بدلے میں قتل نہ کیا جائے۔“

جمہور فقہاء کے نزدیک اس حدیث کی بنیاد پر مسلمان کو کسی بھی کافر کے قصاص میں قتل کرنا جائز نہیں ہے، لیکن احناف کہتے ہیں کہ اس روایت میں کافر سے مراد حربی کافر ہے کیونکہ پوری روایت یوں ہے:

”آگاہ رہو، کسی کافر کے بدلے میں نہ کسی
الا، لا یقتل مؤمن بکافر ولا ذو

عہد فی عہدہ
مسلمان کو قتل کیا جائے اور نہ معاہدہ کو جو اپنے

عہد پر قائم ہو۔“

یہاں کافر اور معاہدہ کے تقابلی سے واضح ہے کہ کافر کا لفظ عام نہیں بلکہ اس سے مراد حربی کافر ہے اور اس ارشاد کا مدعا یہ ہے کہ کوئی مسلمان یا معاہدہ اگر کسی حربی کافر کو قتل کر دے تو بدلے میں ان میں سے کسی کو قتل نہیں کیا جائے گا۔ بصورت دیگر اگر کافر سے مراد مطلقاً ہر کافر لیا جائے تو مفہوم یہ بنے گا کہ کافر حربی ہو یا معاہدہ، اس کے بدلے میں کسی مسلمان یا معاہدہ کو قتل نہیں کیا جائے گا، حالانکہ معاہدہ کافر اگر دوسرے معاہدہ کافر کو قتل کر دے تو اسے قصاص میں قتل کرنے کی ممانعت پر شریعت

(۱۷) ابوداؤد، کتاب الدیات، باب ایقاد المسلم من الکافر؟، رقم ۴۵۳۰

میں کوئی دلیل موجود نہیں اور نہ فقہاء میں سے کوئی اس کا قائل ہے۔ (۱۸)

۲۔ عبد اللہ بن عمرو بن العاص رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ حجۃ الوداع کے موقع پر لوگ منیٰ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آتے اور مختلف مسائل پوچھتے تھے۔ ایک آدمی نے کہا کہ یا رسول اللہ! مجھے خیال نہیں رہا اور میں نے قربانی سے پہلے ہی سر منڈوا لیا۔ آپ نے فرمایا: اب قربانی کر لو، کوئی حرج نہیں۔ ایک اور آدمی آیا اور کہا کہ یا رسول اللہ، مجھے خیال نہ رہا اور میں نے کنگر مارنے سے پہلے قربانی کر لی۔ آپ نے فرمایا: اب رمی کر لو، کوئی حرج نہیں۔ اس دن جس نے بھی آپ سے کہا کہ میں نے فلاں کام پہلے یا بعد میں کر لیا ہے، آپ نے اس سے یہی کہا:

اصنع ولا حرج (۱۹)
”کر لو، کوئی تنگی نہیں۔“

شواہح کہتے ہیں کہ اس کا مطلب یہ ہے کہ اگر کسی نے مناسک حج کی ترتیب بدل دی تو اس پر کوئی کفارہ لازم نہیں آئے گا، لیکن احناف کے نزدیک یہاں حرج کی نفی کا مطلب کفارہ کی نفی نہیں بلکہ گناہ کی نفی ہے اور اس کی دلیل خود اس روایت کے تفصیلی الفاظ میں موجود ہے:

لا حرج، لا حرج، الا علی
رجل اقترض عرض رجل
مسلم وهو ظالم فذلك الذی
حرج و هلك (۲۰)
” (کوئی تنگی نہیں)۔ تنگی تو بس اس شخص پر ہے جس نے زیادتی کرتے ہوئے کسی مسلمان کی آبرو پامال کی۔ دراصل وہی شخص حرج و ہلک میں پڑا اور ہلاک ہوا۔“

اس سے معلوم ہوا کہ یہاں حرج کی نفی سے مراد یہ نہیں ہے کہ ایسا کرنے والے پر کوئی کفارہ نہیں ہے بلکہ یہ ہے کہ اس کو کوئی گناہ نہیں ہوگا۔ گویا کفارہ کی نفی یہاں متکلم کا مقصود نہیں۔ اس کے پیش نظر صرف یہ واضح کرنا ہے کہ لاعلمی میں مناسک حج کی ترتیب کو بدل دینے والا کسی گناہ کا مستحق نہیں۔ جہاں تک کفارہ کا تعلق ہے تو وہ ایک الگ فقہی حکم ہے اور گناہ کی نفی سے یہ لازم نہیں آتا

(۱۸) بصاص، ”احکام القرآن“ ۱۳۲/۱۰

(۱۹) ابوداؤد، کتاب المناسک، باب فی من قدم شیئا قبل شیئی فی حجہ، رقم ۲۰۱۳

(۲۰) نفس المصدر، رقم ۲۰۱۵

کہ ایسے شخص پر اپنے عمل کی تلافی کے لیے کفارہ بھی لازم نہ ہو۔ مزید یہ کہ اس گفتگو کے مخاطب بھی حجۃ الوداع کے موقع پر پورے عرب سے آئے ہوئے وہ لوگ تھے جو ابھی حج کے احکام سے پوری طرح واقف نہیں ہوئے تھے۔ انھیں ان کی ناواقفیت کی وجہ سے جو رعایت دی گئی، اس سے یہ اخذ کرنا درست نہیں کہ مناسک حج میں ترتیب کو ملحوظ رکھنا ہی سرے سے لازم نہیں اور آدمی جس ترتیب سے بھی چاہے، انھیں ادا کر سکتا ہے۔ (۲۱)

۳۔ سیدنا عمر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

انما الاعمال بالنیات وانما لكل امرئ ما نوى فمن كانت هجرته الى دنيا يصيبها او الى امرلة ينكحها فهجرته الى ما هاجر اليه (۲۲)

”اعمال کا مدار نیتوں پر ہے اور ہر آدمی کو بس وہی ملتا ہے جس کی وہ نیت کرے۔ سو اگر کسی نے کوئی دنیاوی مفاد حاصل کرنے کے لیے یا کسی عورت سے شادی کرنے کے لیے ہجرت کی ہے تو اسے وہی ملے گا جس کے لیے اس نے ہجرت کی ہے۔“

شوافع کے نزدیک وضو کی صحت کے لیے نیت ضروری ہے چنانچہ انہوں نے اس حدیث سے یہ استدلال کیا ہے کہ اعمال کی صحت کا دار و مدار نیت پر ہے، لیکن احناف کہتے ہیں کہ اس کا تعلق اعمال کی فقہی صحت و عدم صحت سے نہیں بلکہ اخروی اجر و ثواب یعنی اللہ کے ہاں اس کی قدر و قیمت سے ہے کیونکہ اس کی تشریح میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کسی دنیاوی مفاد کے حصول یا کسی عورت کے ساتھ نکاح کی جو مثالیں بیان کی ہیں، وہ اسی پہلو کو واضح کرتی ہیں۔ (۲۳)

سیاق و سباق اور موقع و رد کی رعایت

کلام کے صحیح فہم میں موقع کلام اور اس کے سیاق و سباق کا لحاظ بنیادی اہمیت رکھتا ہے، اس

(۲۱) ”شرح معانی الآثار“ ۳۱۸/۲۔ ”المبسوط“ ۲۸/۴

(۲۲) بخاری، کتاب بدء الوحي، باب كيف كان بدء الوحي الى رسول الله صلى الله عليه وسلم، رقم ۱

(۲۳) انور شاہ کشمیری، ”فیض الباری“، ۹/۱،

لیے کہ بہت سی دلائل ایسی ہوتی ہیں جو کلام کے الفاظ سے نہیں بلکہ سیاق و سباق اور ماحول سے پیدا ہوتی ہیں اور ان کو نظر انداز کرنے سے متکلم کی اصل مراد فوت ہو جانے کا اندیشہ ہوتا ہے۔

ابن دقیق العید اس اصول کی وضاحت میں لکھتے ہیں:

اما السياق والقرائن فانها الدالة على مراد المتكلم من كلامه وهي المرشدة الى بيان المجملات وتعيين الاحتمالات فاضبط هذه القاعدة فانها مفيدة في مواضع لا تحصى (۲۴) والا ہے۔“

”سیاق اور قرائن، کسی کلام سے متکلم کی مراد متعین کرنے میں مددگار ہوتے ہیں اور انھی سے مجمل باتوں کی تفصیل اور محتمل امور کی تعیین میں راہ نمائی ملتی ہے۔ اس قاعدہ کو ذہن نشین کر لو کیونکہ یہ بے شمار مقامات میں کام آنے والا ہے۔“

احناف نے درج ذیل احادیث کی تعبیر و تشریح اسی اصول کو ملحوظ رکھتے ہوئے کی ہے:

۱۔ ام المؤمنین عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ایک دن نہایت خوشی کی حالت میں ان کے پاس آئے اور کہا: اے عائشہ، تمہیں پتا چلا کہ مجز مد لہجی (جو ایک قیافہ شناس تھا) میرے پاس آیا اور اسامہ بن زید اور زید بن حارثہ، دونوں اپنے اوپر ایک چادر لے کر لیٹے ہوئے تھے اور ان کے صرف پاؤں ننگے تھے۔ مجز نے ان کے پاؤں دیکھ کر کہا کہ یہ قدم ایک دوسرے سے ہیں (یعنی یہ دونوں باپ بیٹا ہیں)۔ (۲۵)

بعض فقہاء کے نزدیک اس حدیث سے ثابت ہوتا ہے کہ قیافہ شناس کی تصدیق پر بھی بچے کا نسب کسی آدمی سے ثابت کیا جاسکتا ہے، لیکن احناف کا کہنا یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خوشی کی وجہ یہ نہیں تھی کہ اسامہ کا نسب اس سے قبل زید سے ثابت نہیں تھا اور اب ثابت ہو گیا تھا، بلکہ یہ تھی کہ آپ کے علم میں جو نسب پہلے سے ثابت تھا، اس کی تصدیق قیافہ شناس نے بھی کر دی تھی جس سے عام لوگوں کے شکوک و شبہات دور کرنے میں مدد مل گئی تھی۔ چنانچہ اس حدیث کا

(۲۴) "احکام الاحکام" ۱۹/۲

(۲۵) بخاری، کتاب الفرائض، باب القائف، رقم ۶۷۷۱

مذکورہ فقہی مسئلے سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ (۲۶)

۲۔ متعدد روایات میں نقل ہوا ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی عدالت میں ایک یہودی جوڑے کو پیش کیا گیا جنہوں نے بدکاری کا ارتکاب کیا تھا تو آپ نے حکم دیا کہ ان دونوں کو سنگسار کر دیا جائے۔ (۲۷)

جمہور فقہاء اس روایت کی بنیاد پر رجم کی سزا کو اسلامی ریاست کے غیر مسلم باشندوں پر بھی قابل نفاذ قرار دیتے ہیں جو بدکاری کے مرتکب ہوئے ہوں۔ تاہم فقہائے احناف نے واقعے کی مخصوص نوعیت کے پیش نظر اس نتیجے سے اتفاق نہیں کیا۔ ان کا موقف یہ ہے کہ یہودی مرد و عورت کو رجم کرنے کا فیصلہ مخصوص صورت حال کے تناظر میں تورات کے حکم کے تحت کیا گیا تھا اور اس کا مقصد غیر مسلموں پر شریعت اسلامی کا حکم نافذ کرنا نہیں، بلکہ یہودیوں کی منافقت کو طشت از بام کرنا تھا۔ روایات کے مطابق یہودی یہ مقدمہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس اس نیت سے لے کر آئے تھے کہ تورات میں نازل کردہ خدا کے حکم سے انحراف کر سکیں۔ اس موقع پر نبی صلی اللہ علیہ وسلم اور یہود کے مابین باقاعدہ اس امر پر بحث بھی ہوئی کہ اس معاملے میں تورات کا حکم کیا ہے۔ یہود نے تورات میں رجم کا حکم چھپانے کی کوشش کی، لیکن جب تحقیق سے یہ حکم خود تورات میں ثابت ہو گیا تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اس تصریح کے ساتھ اسے ان پر نافذ کرنے کا فیصلہ فرمایا کہ ”میں نے اس مردہ کو زندہ کیا ہے جسے ان لوگوں نے مردہ کر رکھا تھا۔“ اس لیے اس مخصوص تناظر میں کیے گئے فیصلے سے یہ اخذ کرنا کہ غیر مسلموں پر رجم کی نافذ کرنا شریعت اسلامیہ کا عمومی اور مستقل حکم ہے، درست نہیں ہو سکتا۔ (۲۸)

(۲۶) ”اللباب فی الجمع بین السنة والکتاب“، ۵۸۶/۲، ۵۸۷، ۵۸۸۔ ”مرقاۃ المفاتیح“ ۴۷۳/۶

(۲۷) مسلم، کتاب الحدود، باب رجم الیہود اہل الذمۃ فی الزنی، رقم ۱۶۹۹

(۲۸) ”شرح مختصر الطحاوی“، ۱۵۶/۶، ”فیض الباری“، ۲۲۸/۵، ۲۲۹

حافظ ابن کثیر رحمہ اللہ نے بھی متعلقہ روایات کے استقصا کے بعد اس واقعے کی نوعیت سے متعلق یہی نتیجہ اخذ

کیا ہے۔ لکھتے ہیں:

کلام کے حقیقی رُخ کا تعین

فہم کلام کا ایک بنیادی اصول یہ ہے کہ موقع اور قرآن سے اس کا رخ معلوم کیا جائے۔ ایک بات کے کئی پہلو اور ایک حکم کی کئی شکلیں ہو سکتی ہیں لیکن بات کرنے والا جب بات کرتا ہے تو ہر موقع پر اس کی تمام صورتوں کی وضاحت اور اس کے ہر پہلو کی تشریح نہیں کرتا۔ کہیں اس کے پیش نظر ایک حکم کی محض اصولی اور عمومی حیثیت بیان کرنا ہوتا ہے اور کہیں موقع کی مناسبت سے وہ اس کی جزئیات یا اس کے کچھ خاص پہلو بیان کر دیتا ہے۔ چنانچہ کلام کی واضح اور مقصود بالذات دلالت اسی ایک خاص پہلو پر ہوتی ہے جسے اصول فقہ کی اصطلاح میں 'ماسبیق له الکلام' سے تعبیر کیا جاتا ہے، جبکہ باقی امور سے نفیاً یا اثباتاً کوئی تعرض نہیں کیا جاتا۔ ایسے موقع پر یہ کوئی معقول طریقہ نہیں ہے کہ جن پہلوؤں کی وضاحت متکلم کے پیش نظر ہی نہیں، ان کا حکم بھی اسی کلام سے معلوم کرنے کی کوشش کی جائے، حالانکہ متکلم نے ان کا بیان کسی دوسرے موقع پر کیا ہے۔

اس اصول کا اطلاق، احناف کے ہاں، مندرجہ ذیل مسائل میں ملتا ہے:

۱۔ عبادہ بن صامت رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

لا صلوة الا بفاتحة الكتاب (۲۹) "سورہ فاتحہ کے بغیر کوئی نماز درست نہیں۔"

شوافع وغیرہ نے اس حدیث سے یہ استدلال کیا ہے کہ نماز میں ہر آدمی کے لیے، چاہے وہ

فہذہ الاحادیث دالة علی ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم حکم بموافقة حکم التوراة..... لیقررہم علی ما بایدیہم مما تواطؤوا علی کتمانہ وجحدہ وعدم العمل بہ تلك الدهور الطویلة (تفسیر القرآن العظیم ۱۰۵/۳)	"یہ احادیث اس بات پر دلالت کرتی ہیں کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ فیصلہ تورات کے حکم کے مطابق کیا تا کہ یہود پر وہ حکم نافذ کر سکیں جو ان کے پاس موجود تھا، لیکن انہوں نے آپس کی ملی بھگت سے طویل زمانے سے اسے چھپانے، اس کا انکار کرنے اور اس پر عمل نہ کرنے کی روش اختیار کر رکھی تھی۔"
--	---

(۲۹) بخاری، کتاب الاذان، باب وجوب القراءۃ، امام والماموم فی الصلوات کلبا، رقم ۷۵۶

امام ہو یا مقتدی یا انفراداً نماز ادا کرنے والا، سورہ فاتحہ پڑھنا لازمی ہے، لیکن احناف کہتے ہیں کہ یہاں نماز کے حوالے سے سورہ فاتحہ کی ایک اصولی اہمیت بیان کی گئی ہے۔ رہی یہ بات کہ مختلف صورتوں میں اس حکم کی ادائیگی کیسے ہوگی تو ان جزوی پہلوؤں سے اس حدیث میں کوئی تعرض نہیں کیا گیا، چنانچہ ان کا حکم ان دوسرے نصوص سے معلوم ہوگا جن میں ان خاص جزوی صورتوں کا حکم الگ سے بیان کیا گیا ہے۔ چنانچہ احناف دیگر نقلی و عقلی دلائل کی روشنی میں مقتدی کے لیے امام کے پیچھے فاتحہ پڑھنے کو درست نہیں سمجھتے اور یہ قرار دیتے ہیں کہ باجماعت نماز میں امام کی قراءت ہی مقتدیوں کے لیے کافی ہوتی ہے۔ (۳۰)

۲۔ ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:
 لا تحل الصدقة لغنی ولا لذی "زکوٰۃ نہ کسی مال دار کے لیے حلال ہے اور
 نہ کسی ایسے شخص کے لیے جو تندرست اور کمانے
 سرة سوی (۳۱)
 پر قادر ہو۔"

امام شافعی نے اس حدیث سے استدلال کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ اگر کوئی آدمی تندرست اور کمانے کے قابل ہے تو باوجود فقیہ اور محتاج ہونے کے اس کو زکوٰۃ دینا درست نہیں، لیکن احناف کہتے ہیں کہ اس حدیث میں زیر بحث مسئلہ یہ نہیں ہے کہ تندرست فقیر کو زکوٰۃ دی جاسکتی ہے یا نہیں، بلکہ یہ ہے کہ ایسے فقیر کے لیے یہ جائز نہیں کہ وہ خود کمانے کی قدرت رکھتے ہوئے لوگوں سے زکوٰۃ مانگے۔ اسلام انسانی معاشرے کے افراد میں جو خودداری اور عملیت پیدا کرنا چاہتا ہے، اس کا تقاضا یہی ہے کہ اگر آدمی انتہائی مجبور نہ ہو تو وہ دوسروں کے سامنے ہاتھ پھیلانے کے بجائے اپنے مسائل خود حل کرنے کی سعی کرے۔ تاہم اگر کوئی آدمی اس فقیر کے مطالبہ کے بغیر اسے زکوٰۃ دے دیتا ہے تو اس کے لیے اسے قبول کرنے میں شرعاً کوئی مانع نہیں۔ یہ دو مختلف صورتیں ہیں اور مذکورہ حدیث میں پہلی صورت زیر بحث ہے نہ کہ دوسری۔ (۳۲)

(۳۰) "احکام القرآن"، ۳۲/۳۔ "فیض الباری" ۲۷۸/۲

(۳۱) نسائی، کتاب الزکاۃ، باب اذالم یکن لہ دراہم وکان لہ عدلہا، رقم ۲۵۹۸

۳۔ انس بن مالک رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:
 اذا رقد احدکم عن الصلاة "اگر تم میں سے کوئی نماز کے وقت سویا
 او غفل عنہا فلیصلها اذا رہے یا بھول جائے تو جب اسے یاد آئے،
 ذکرہا (۳۳) نماز ادا کر لے۔"

امام شافعیؒ نے اس سے استدلال کیا ہے کہ فوت شدہ نماز جس وقت بھی یاد آ جائے، اسی وقت
 قضا کی جاسکتی ہے، چاہے وہ ممنوعہ اوقات میں سے کوئی وقت ہو، لیکن احناف نے یہاں بھی کلام
 کے اصل رخ کو ملحوظ رکھتے ہوئے اس استدلال کو قبول نہیں کیا۔ احناف کہتے ہیں کہ یہاں اوقات
 کا مسئلہ اصلاً زیر بحث نہیں۔ یہاں مقصود کلام یہ ہے کہ اگر کوئی آدمی وقت پر نماز پڑھنا بھول گیا ہو
 تو وہ اس سے ساقط نہیں ہو جاتی بلکہ یاد آنے پر اسے ادا کرنا ہوگی۔ رہی یہ بات کہ فوت شدہ نماز
 کس وقت میں ادا کرنی چاہیے تو وہ ان روایات کا موضوع ہے جن میں جائز اور ناجائز اوقات کی
 تفصیل بیان کی گئی ہے۔ (۳۴) چنانچہ جیسے یہ درست نہیں کہ آدمی بے وضو ہونے کی حالت میں
 نماز ادا کر لے، کیونکہ دوسرے دلائل کی رو سے وضو نماز کے لیے شرط ہے، اسی طرح یہ بھی درست
 نہیں کہ آدمی مکروہ وقت میں نماز قضا کرے، کیونکہ دیگر روایات میں اس کی ممانعت کی گئی ہے۔

۴۔ جبیر بن مطعم رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:
 یا بنی عبدمناف، لا تمنعوا احداً "اے بنی عبدمناف، تم کسی شخص کو دن اور
 طواف بھذا البیت وصلی اية رات کے کسی بھی لمحے میں بیت اللہ کا طواف
 ساعة شاء من لیل او نهار (۳۵) کرنے یا اس میں نماز پڑھنے سے مت روکو۔"

امام شافعیؒ نے اس سے یہ استدلال کیا ہے کہ احادیث میں جن تین اوقات (طلوع آفتاب،

(۳۲) "شرح معانی الآثار"، ۱/۳۳۵، "احکام القرآن"، ۳/۱۳۰، ۱۳۱

(۳۳) مسلم، کتاب المساجد وموضع الصلاة، باب قضاء الصلاة والفارسة واستحباب تعجيل قضاها، رقم ۶۸۳

(۳۴) گنگوہی، "الکوکب الدرر"، ۱۰۰/۱۰

(۳۵) ترمذی، کتاب الحج، باب ما جاء فی الصلاة بعد العصر لمن يطوف، رقم ۸۶۸

نصف النہار اور غروب آفتاب) میں نماز پڑھنے کی ممانعت آئی ہے، ان سے کعبہ مستثنیٰ ہے اور اس میں بشمول ان تین اوقات کے ہر وقت نماز پڑھی جاسکتی ہے۔ لیکن فقہائے احناف نے اس استدلال کو تسلیم نہیں کیا، اس لیے کہ یہاں مکروہ اوقات یا ان میں کسی استثنا کا بیان سرے سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا موضوع ہی نہیں ہے۔ آپ کے کلام کا رخ تو بنی عبدمناف کی طرف ہے جو اپنے گھروں کے دروازے بند کر لیتے تھے جس سے عبادت کے لیے آنے والوں کو دقت ہوتی تھی۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے فرمایا کہ تم کسی بھی وقت عبادت کی غرض سے آنے والوں کو مت روکا کرو۔ باقی رہی یہ بات کہ عبادت کے لیے کچھ اوقات مکروہ ہیں یا نہیں تو ان کے بیان کا موقع یہ نہیں بلکہ وہ احادیث ہیں جن میں آپ نے اوقات کو موضوع بنایا ہے۔ (۳۶)

دیگر نقلی و عقلی دلائل کی رعایت

احناف کے اجتہادی اصولوں میں سے ایک اہم اصول یہ ہے کہ وہ حکم سے متعلق کسی ایک روایت کے الفاظ پر مدار رکھنے کے بجائے اس مسئلے سے متعلق دیگر شرعی دلائل کو بھی پیش نظر رکھتے اور تمام متعلقہ دلائل کے مجموعے کی روشنی میں شرعی حکم متعین کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ دوسرے لفظوں میں، اگر ایک نص میں کسی حکم کا صرف ایک پہلو بیان ہوا ہو جبکہ دیگر نقلی یا قیاسی دلائل کچھ دوسرے پہلوؤں کو بھی ملحوظ رکھنے کا تقاضا کرتے ہوں تو احناف انھیں نظر انداز نہیں کرتے، بلکہ ان کی روشنی میں متعلقہ نص کی تشریح کرتے ہیں۔

اس کی چند مثالیں حسب ذیل ہیں:

۱۔ عبد اللہ ابن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ احرام کی حالت میں جس شخص کے پاس چادر نہ ہو، وہ شلوار پہن سکتا ہے اور جس کے پاس چپل نہ ہوں، وہ موزے پہن سکتا ہے۔ (۳۷)

(۳۶) "مرقاۃ المفاتیح"، ۱۳۶/۳۔ "اعلاء السنن" ۵۷/۲

(۳۷) بخاری، کتاب جزاء الصید، باب اذا لم يجد الازار فليلبس السراويل، رقم ۱۸۴۳

احناف کہتے ہیں کہ شلوار یا چپل کا پہننا احرام کے ممنوعات میں شامل ہے، اس لیے اگر مجبوری کی حالت میں محرم کے لیے ان کا پہننا ناگزیر ہو تو اس کو رخصت دی گئی ہے، لیکن اس سے یہ نتیجہ اخذ کرنا درست نہیں کہ اس پر فدیہ لازم نہیں آئے گا، اس لیے کہ دیگر نصوص کی رو سے احرام کی حالت میں جو کام ممنوع قرار دیے گئے ہیں، اگر کسی عذر کے تحت انہیں کرنا پڑے تو اس پر فدیہ ادا کرنا پڑتا ہے۔^(۳۸) چنانچہ قرآن مجید میں اس کی ایک صورت کا یوں ذکر کیا گیا ہے:

وَلَا تَخْلِقُوا رُؤُوسَكُمْ حَتَّىٰ يَبْلُغَ
الْهَدْيُ مَحِلَّهُ، فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ
مَّرِيضًا أَوْ بِهِ أَذًى مِّن رَّأْسِهِ فَفِدْيَةٌ
مِّن صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ

”تم اپنا سر نہ منڈواؤ جب تک کہ قربانی کا
جانور اپنی جگہ نہ پہنچ جائے۔ ہاں، اگر تم میں
سے کوئی بیمار ہو یا اس کے سر میں تکلیف ہو تو اپنا
سر منڈوا سکتا ہے لیکن اسے روزوں، صدقہ یا
قربانی کی صورت میں فدیہ دینا ہوگا۔“

[البقرة: ۱۹۶:۲]

۲۔ عبد اللہ بن عمرو بن العاص رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ ایک آدمی نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں آیا اور عرض کی کہ میرا باپ میرا سارا مال لے لینا چاہتا ہے۔ آپ نے اس سے فرمایا:

انت و مالک لابیك^(۳۹) ”تم اور تمہارا مال اپنے باپ ہی کے ہو۔“

امام ابو حنیفہ کی رائے یہ ہے کہ باپ اگر اپنی جائز اور شرعی ضروریات اپنے وسائل سے پوری نہ کر سکتا ہو تو اسے اپنی اولاد کے مال میں سے بقدر حاجت خرچ کرنے کا حق ہے۔ ایسی صورت میں اولاد کو اسی جذبے کے ساتھ اس کی ضروریات پوری کرنی چاہئیں کہ وہ اور ان کا مال ان کے باپ ہی کے ہیں۔ تاہم اولاد کے مال میں باپ کا تصرف بے جا اور زائد از ضرورت نہیں بلکہ معروف کے مطابق ہونا چاہیے، یعنی باپ کو یہ حق نہیں ہے کہ وہ اولاد کی ضروریات اور ذمہ داریوں کو نظر انداز کرتے ہوئے اس کے سارے مال پر استحقاق جتانے کی کوشش کرے۔^(۴۰)

(۳۸) ”اعلاء السنن“، ۵۰/۱۰

(۳۹) سنن ابن ماجہ، کتاب التجارات، باب المثلجل من مال ولدہ، رقم ۲۲۹۱

(۴۰) ”المبسوط“، ۱۳۹/۳۰۔ ”عمدة القاری“، ۱۳۳/۱۳

حکم کی نوعیت اور فقہی درجے کی تعیین کے اصول

شریعت کے احکام کا وجوب و استحباب اور حرمت و کراہت کے لحاظ سے مختلف درجوں میں تقسیم ہونا ایک مسلمہ امر ہے۔ اس ضمن میں بہت سے احکام شرعیہ ایسے ہیں جن کا فقہی درجہ خود نصوص میں واضح کر دیا گیا ہے، جبکہ بہت سے احکام میں اس چیز کا تعیین غور و فکر اور اجتہاد سے کرنا پڑتا ہے۔ اس دوسرے دائرے میں عام طور پر اہل علم کے مابین اختلاف بھی واقع ہو جاتا ہے۔ فقہائے احناف نے اس حوالے سے عموماً جن اصولوں کو ملحوظ رکھا ہے، وہ حسب ذیل ہیں:

عموم بلوئی میں شہرت و استفاضہ کی شرط

احناف کا نقطہ نظر یہ ہے کہ شریعت کے کسی بھی ایسے حکم کو جس کے سب مسلمان مکلف ہوں، وجوب پر محمول کرنے کے لیے عقلی طور پر یہ ضروری ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اس حکم کا ابلاغ بھی اسی درجے میں، پورے اہتمام کے ساتھ کیا ہو اور آپ کے بعد امت نے اسے اسی طرح شہرت و استفاضہ کے ساتھ نقل کیا ہو۔ اس اصول کی روشنی میں احناف کی رائے یہ ہے کہ کوئی بھی ایسا حکم جس کے ثبوت کا مدار محض اخباراً آحاد پر ہو، اس کی حیثیت ساری امت پر لازم اور واجب حکم کی نہیں ہو سکتی۔ اس کی حیثیت محض ایک اختیاری عمل کی ہوگی جسے لوگ اپنے ذوق اور ترجیح کے تحت اختیار بھی کر سکتے ہیں اور ترک بھی۔

— حدیث کی تعبیر و تشریح کے اصول —

بہصا نے اس ضمن میں بطور مثال درج ذیل اعمال کا حوالہ دیا ہے:

- وضو میں پورے سر یا سر کے کچھ حصے کا مسح کرنا
 - اذان اور اقامت میں ترجیع کی صورت میں مخصوص کلمات کا اضافہ
 - رکوع کے موقع پر رفع یدین کرنا
 - نماز عیدین میں زائد تکبیروں کی تعداد
 - جنازے کو قبرستان لے جاتے ہوئے میت کے آگے یا اس کے پیچھے چلنے کا اہتمام
 - فجر کی نماز اندھیرے میں یا روشنی میں ادا کرنا
 - حج میں جمرہ عقبہ پر رمی کرنے تک تلبیہ کہتے رہنا۔ (۴۱)
- امام قدوری نے نو مسلم کے لیے ختنہ کروانے کے مسئلے میں بھی اسی اصول سے استدلال کیا ہے اور کہا ہے کہ نو مسلموں پر اسے واجب قرار نہیں دیا جاسکتا۔ (۴۲)

دیگر نصوص کی روشنی میں درجہ حکم کی تعیین

کسی حکم کے شرعی درجے کی تعیین کا سب سے مضبوط اور قابل اعتماد طریقہ یہ ہے کہ خود نصوص

(۴۱) بہصا، "احکام القرآن"، ۱۰۴/۲۔ "الفصول فی الاصول" ۱۲۳، ۱۱۶/۳

(۴۲) "التجريد" ۶۱۲/۱۲

بعض دوسرے حنفی فقہاء اور اصولیین نے درج ذیل اعمال کو بھی اسی اصول پر مستحب شمار کیا ہے:

- نیند سے بیدار ہونے کے بعد برتن میں ہاتھ ڈالنے سے پہلے اسے دھونا
 - نماز میں فاتحہ سے پہلے بلند آواز سے بسم اللہ پڑھنا
 - نماز میں تاف کے نیچے ہاتھ باندھنا
 - فاتحہ کی قراءت مکمل ہونے پر بلند آواز سے آمین کہنا
 - تکبیرات تشریح کی مقدار
- (دیکھیے: مسلم بن محمد بن ماجہ الدوسری، "عموم البلوی: دراسة نظرية تطبيقية"، ص ۲۳۳-۲۳۶)

— فقہائے احناف اور فقہ حدیث ۱۹۰ —

میں اس کی وضاحت یا مددگار قرآن مل جائیں۔ احناف نے اس اصول سے مدد لیتے ہوئے درج ذیل اعمال کا شرعی درجہ متعین کیا ہے:

۱۔ سنت میں نماز کو ختم کرنے کا طریقہ یہ مقرر کیا گیا ہے کہ آدمی دائیں اور بائیں منہ پھیر کر السلام علیکم ورحمۃ اللہ کے کلمات کہے۔ تاہم بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ آدمی جب تشہد پڑھ لے تو اس کے بعد نماز مکمل ہو جاتی ہے۔ (۴۳) اس لیے احناف السلام علیکم کے کلمات کو نماز سے نکلنے کا واجب اور لازم طریقہ نہیں سمجھتے، بلکہ یہ کہتے ہیں کہ اگر آدمی اپنے قصد سے کسی بھی طریقے سے نماز کو ختم کر دے تو اس کی نماز مکمل ہو جائے گی۔ (۴۴)

۲۔ احادیث میں رکوع اور سجدے میں اطمینان کی تاکید وارد ہوئی ہے، لیکن حدیث میں ہی اس کا قرینہ موجود ہے کہ یہ حکم فرض کے درجے میں نہیں ہے، (۴۵) اس لیے احناف کا موقف یہ ہے کہ اگر کسی نے اطمینان کے بغیر رکوع اور سجدہ کیا تو اس کی نماز ناقص تو ہوگی، لیکن بالکل کالعدم تصور نہیں کی جائے گی اور اس کا فریضہ بہر حال اس کے ذمے سے ساقط ہو جائے گا۔ (۴۶)

۳۔ احادیث میں نماز کے قعدہ اخیرہ میں تشہد کے بعد نبی صلی اللہ علیہ وسلم پر درود پڑھنے کی تلقین کی گئی ہے۔ (۱/۴۷) تاہم احناف اسے نماز کے واجبات میں شمار نہیں کرتے، اس لیے کہ مختلف مواقع پر نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابہ کو نماز کا طریقہ سکھاتے ہوئے درود پڑھنے کا ذکر نہیں فرمایا۔ چنانچہ ابراہیم نخعی کہتے ہیں کہ اہل علم تشہد کو درود کی جگہ کافی سمجھتے تھے۔ اگر یہ واجب ہوتا تو

(۴۳) بیہقی، السنن الکبریٰ، ابواب صلوٰۃ، باب تحلیل الصلوٰۃ بالتسلیم، رقم ۲۹۶۷

(۴۴) "شرح معانی الآثار" ۳۵۹/۱۔ "بدائع الصنائع" ۱۹۳/۱

(۴۵) ابوداؤد، کتاب الصلوٰۃ، باب صلوٰۃ من لا یقیم صلبہ فی الركوع والسجود، رقم ۸۵۶۔ ترمذی، ابواب الصلوٰۃ،

باب ماجاء فی وصف الصلوٰۃ، رقم ۳۰۱

(۴۶) "اللباب فی الجمع بین السنۃ والکتاب" ۲۴۰/۱۔ "بدائع الصنائع" ۱۶۲/۱

(۱/۴۷) الحاکم، "المستدرک علی الصحیحین"، کتاب الامتہ وصلاۃ الجماعۃ، رقم ۱۰۱۶۔ بیہقی، السنن

الکبریٰ، ابواب صلوٰۃ، باب الصلوٰۃ علی النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی التشہد، رقم ۲۸۴۹

نبی صلی اللہ علیہ وسلم اعرابی کو نماز کی تعلیم دیتے ہوئے بھی اس کا ذکر کرتے اور جب آپ نے عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کو تشہد کی تعلیم دی تو اس موقع پر بھی درود کا ذکر فرماتے۔ (۲/۳۷)

۳۔ عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب کوئی شخص کسی کو تحفہ دے دے تو اس کے لیے اسے واپس لینا جائز نہیں، البتہ باپ اپنے بیٹے کو دیا ہوا تحفہ واپس لے سکتا ہے۔ (۱/۳۸)

احناف کا نقطہ نظر یہ ہے کہ دیا ہوا تحفہ واپس لینا اخلاقی طور پر ایک بہت ناپسندیدہ طرز عمل ہے اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے مذکورہ حدیث میں ہی اس کی قباحت کو یوں بیان فرمایا ہے کہ تحفہ دے کر اسے واپس لینے والے کی مثال اس کتے کی ہے جو قے کر کے اسے چاٹ لیتا ہے، تاہم فقہی اور قانونی طور پر ایسا کرنا حرام نہیں اور اگر کوئی شخص اپنا دیا ہوا تحفہ واپس لینا چاہے تو لے سکتا ہے، الا یہ کہ تحفہ لینے والا اس چیز کو اس طرح استعمال کر چکا ہو کہ اس کی واپسی ممکن نہ ہو۔ یہی رائے بعض صحابہ سے بھی منقول ہے۔ (۲/۳۸)

قرآن میں مذکور اور اس سے زائد حکم میں فرق

احناف کا اصول یہ ہے کہ اگر کسی حکم کو قرآن مجید نے بنیادی طور پر موضوع بنایا ہو تو اس کا جتنا حصہ قرآن میں بیان کیا گیا ہے، وہ اصل اور بنیادی حکم ہوگا، جبکہ اس سے زائد کچھ چیزیں اگر احادیث میں بیان کی جائیں تو وہ اہمیت کے اعتبار سے ثانوی درجے کی ہوں گی، کیونکہ اگر انھیں بھی لازم اور واجب مانا جائے تو اس سے قرآن کے حکم کا، جسے اس نے باقاعدہ موضوع بنا کر بیان کیا ہے، ناقص اور نامکمل ہونا لازم آتا ہے جو کہ درست نہیں۔

مثال کے طور پر قرآن مجید میں وضو کا طریقہ بیان کرتے ہوئے چہرے، بازوؤں اور پاؤں کو

(۲/۳۷) "اللباب فی الجمع بین السنة والکتاب" ۱/۲۳۷

(۱/۳۸) ترمذی، ابواب الولا والہبۃ، باب ماجاء فی کراہیۃ الرجوع فی الہبۃ، رقم ۲۱۳۲

(۲/۳۸) "اللباب فی الجمع بین السنة والکتاب" ۲/۵۴۳، ۵۴۴

دھونے اور سر پر مسح کرنے کا ذکر کیا گیا ہے۔ (۴۹) تاہم احادیث میں اس ضمن میں بہت سی مزید تفصیلات بھی ملتی ہیں، مثلاً وضو کی ابتدا میں بسم اللہ پڑھنا، منہ دھوتے ہوئے کلی کرنا اور ناک میں پانی ڈالنا، اعضا کو تین مرتبہ دھونا، ڈاڑھی کا خلال اور کانوں کا مسح وغیرہ۔ (۵۰) احناف ان میں سے کسی چیز کو وضو کی صحت کے لیے شرط اور لازم نہیں سمجھتے، بلکہ انھیں مستحب کے درجے میں قبول کرتے ہیں، کیونکہ اگر یہ بھی وضو کے لازمی اعمال ہوتے تو قرآن میں اعضا کے دھونے اور مسح کرنے کے ساتھ ان کا بھی اہتمام کے ساتھ ذکر کیا جاتا۔ (۵۱)

اسی اصول پر احناف نے علاقہ بدر کرنے کو کنوارے زانی کی سزا کا لازمی حصہ تسلیم نہیں کیا، حالانکہ عبادہ بن صامت رضی اللہ عنہ کی روایت میں بیان ہوا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کنوارے زانی کی سزا سو کوڑے اور ایک سال کی جلا وطنی بیان فرمائی۔ (۵۲) احناف کی رائے میں زانی کے لیے جلا وطنی کی سزا محض ایک تعزیری سزا ہے جس کے نفاذ یا عدم نفاذ کا مدار قاضی کی صواب دید پر ہے۔

اس حوالے سے احناف کا اصولی استدلال یہ ہے کہ قرآن مجید زانی کے لیے صرف سو کوڑوں کی سزا بیان کرنے کے حوالے سے بالکل واضح اور قطعی ہے اور اس سزا پر کوئی اضافہ کسی قطعی دلیل کے بغیر نہیں کیا جاسکتا۔ ان کی رائے میں قرآن نے جس سزا کے بیان پر اکتفا کیا ہے، وہی اصل سزا ہے اور اس پر کوئی اضافہ کرنا قرآن کے نسخ کو مستلزم ہے جو خبر واحد سے نہیں کیا جاسکتا۔ البتہ وہ زانی کو جلا وطن کرنے کو ایک صواب دیدی سزا کے طور پر قبول کرتے ہیں اور ان کے نزدیک اگر قاضی کسی مجرم

(۴۹) سورۃ المائدہ: ۶۰۔

(۵۰) بخاری، کتاب الوضوء، باب الوضوء ثلاثاً، رقم ۱۵۷۔ ترمذی، ابواب الطہارۃ، باب فی التسمیۃ عند الوضوء، رقم

۲۵۔ باب المضمضۃ والاستنشاق من کف واحد، رقم ۲۸۔ باب فی تخلیل اللحیۃ، رقم ۲۹۔ ابن ماجہ، ابواب الطہارۃ

وسنہا، باب ما جاء فی مسح الاذنین، رقم ۳۳۹

(۵۱) "کنز الوصول الی معرفۃ الاصول"، ص ۱۳۔ "اصول السرخصی" ۱۳۳/۱۱

(۵۲) مسلم، کتاب الحدود، باب حد الزنا، رقم ۱۶۹۰

کی آوارہ منشی کو دیکھتے ہوئے اس کے اس علاقے میں رہنے کو خطرے کا باعث سمجھے یا مزید تنبیہ یا اصلاح کی غرض سے اسے گھر در سے دور اور اعزہ و اقربا کی حمایت سے محروم کرنے کو بھی قرین مصلحت دیکھے تو وہ سو کوڑے لگانے کے بعد اسے تعزیراً جلا وطن بھی کر سکتا ہے۔ (۵۳)

اصول کلیہ اور عقل و قیاس کی رعایت

کسی حکم کی نوعیت اور طلب و لزوم کے مختلف درجات میں سے اس کا درجہ متعین کرنے کے ضمن میں فقہائے احناف شریعت کے اصول کلیہ، قواعد عامہ اور عقلی و قیاسی قرائن سے بھی اپوری پوری راہ نمائی لیتے ہیں۔ اس حوالے سے چند مثالیں ملاحظہ ہوں:

۱۔ ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

اذا شرب الكلب فسی اناء ”اگر کتا تم میں سے کسی کے برتن میں منہ مار
احدکم فلیغسلہ سبعاً“ (۵۴) جائے تو وہ اسے سات مرتبہ دھوئے۔“

شوافع کے نزدیک سات مرتبہ دھونا برتن کی طہارت کے لیے شرط ہے جس کے بغیر وہ پاک نہیں ہوگا، لیکن احناف کہتے ہیں کہ سات مرتبہ دھونے کا حکم محض مستحب ہے، جبکہ طہارت تین مرتبہ دھونے سے بھی حاصل ہو جاتی ہے۔ احناف کی دلیل یہ ہے کہ کتے کا لعاب اس کے پیشاب یا پاخانے سے زیادہ نجس نہیں۔ چونکہ کتے کا پیشاب یا پاخانہ لگ جانے سے طہارت کے لیے برتن یا کپڑے کو تین مرتبہ دھونا بالاتفاق کافی ہے، اس لیے کتے کے لعاب کا حکم بھی یہی ہوگا۔ (۵۵)

(۵۳) جصاص، ”احکام القرآن“ ۲۵۶، ۲۵۵/۳۔ ”شرح معانی الآثار“ ۲۶/۳

یہاں یہ ملحوظ رہے کہ احناف، احادیث کے ذریعے سے قرآن کے حکم میں اضافے کے امکان کو کلیتاً رد نہیں کرتے۔ ان کا مذکورہ نقطہ نظر اخبار آحاد کے حوالے سے ہے۔ اگر ایسا کوئی اضافہ احناف کے معیار کے مطابق اخبار مشہورہ کے ذریعے سے ثابت ہو تو وہ اسے قبول کر لیتے ہیں، البتہ وہ دیگر فقہاء کے برعکس اسے بیان یعنی قرآن کے حکم کی توضیح و تفصیل کے بجائے حکم میں نسخ قرار دیتے ہیں۔ (دیکھیے: جصاص، ”احکام القرآن“ ۳۵/۱)

(۵۴) بخاری، کتاب الوضوء، باب اذا شرب الكلب فی اناء احدکم فلیغسلہ سبعاً، رقم ۱۷۲

(۵۵) ”شرح معانی الآثار“، ۲۳/۱، ”اعلاء السنن“، ۱۹۶/۱

۲۔ سلمان فارسی رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:
لا یستنجی احدکم بدون ثلاثة ”تم میں سے کوئی شخص استنجا میں تین سے کم
احجار (۵۶) پتھر استعمال نہ کرے۔“

شواہخ کے نزدیک استنجا میں تین پتھروں کا استعمال ضروری ہے، چاہے صفائی ایک ہی پتھر سے
حاصل ہو جائے، لیکن احناف کے نزدیک یہ عدد محض مستحب ہے، اس لیے کہ استنجا میں پتھر استعمال
کرنے سے اصل مقصد نجاست کی صفائی ہے اور یہ مختلف حالتوں میں پتھروں کی مختلف تعداد سے
حاصل ہو سکتی ہے، اس لیے اگر صفائی ایک یا دو پتھروں سے حاصل ہو جائے تو وہ بھی کافی ہوں گے،
لیکن اگر صفائی تین پتھروں سے بھی حاصل نہ ہو تو اس سے زیادہ پتھر استعمال کرنا ضروری ہوگا۔ (۵۷)

۳۔ نعمان بن بشیر رضی اللہ عنہ روایت کرتے ہیں کہ میرے والد نے مجھے کچھ تحفہ دیا تو میری
والدہ عمرہ بنت رواحہ نے کہا کہ میں اس وقت تک راضی نہیں ہوں گی جب تک آپ نبی صلی اللہ
علیہ وسلم کو اس پر گواہ نہ بنا لیں۔ چنانچہ وہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس گئے تو آپ نے پوچھا کہ کیا
تم نے اپنی ساری اولاد کو اتنا ہی عطیہ دیا ہے؟ انہوں نے کہا کہ نہیں، تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
نے فرمایا: اللہ سے ڈرو اور اپنی اولاد کے مابین عدل کرو۔ میں نا انصافی پر گواہ نہیں بن سکتا۔ (۵۸)

محدثین کا ایک گروہ اس حکم کو قانونی ممانعت پر محمول کرتا اور ایسے فیصلے کو باطل اور کالعدم قرار
دیتا ہے، تاہم فقہائے احناف کی رائے میں اس کی نوعیت ایک مبنی بر حکمت اخلاقی ہدایت کی ہے نہ
کہ قانونی ممانعت کی، اور اگر کوئی شخص ایسا کرے تو نامناسب ہونے کے باوجود قانونی طور پر اس
کا فیصلہ نافذ ہو جائے گا۔ (۵۹) خود روایت کے داخلی قرآن سے واضح ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم

(۵۶) مسلم، کتاب الطہارۃ، باب الاستطابۃ، رقم ۲۶۲

(۵۷) ”شرح معانی الآثار“ ۱۵۹/۱۔ ”شرح مختصر الطحاوی“ ۳۳۹/۱

(۵۸) بخاری، کتاب الہبۃ وفضلہا، باب الاشہاد فی الہبۃ، رقم ۲۵۸۷۔ مسلم، کتاب الہبات، باب کرہۃ تفضیل

بعض الاولاد فی الہبۃ، رقم ۳۱۵۷

(۵۹) ”شرح معانی الآثار“ ۸۳/۳

نے بھی نعمان بن بشیر کے اس فیصلے کو قانوناً کا عدم قرار نہیں دیا، بلکہ انھیں اس میں پائی جانے والی اخلاقی قباحت کی طرف متوجہ کرتے ہوئے فرمایا کہ تم کسی اور کو اس پر گواہ بنا لو۔

۴۔ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ”تم میں سے کوئی شخص اپنے بھائی کو (چھت کے شہتیر) اپنی دیوار پر رکھنے سے نہ روکے۔“ (۶۰)

اس ضمن میں امام ابو حنیفہ اور جمہور فقہاء کا مسلک یہ ہے کہ اس حکم کا تعلق قانونی حقوق سے نہیں، بلکہ اعلیٰ اخلاقی رویے سے ہے۔ جہاں تک قانونی حق کا تعلق ہے تو پڑوسی کی دیوار پر اس کی اجازت اور رضامندی کے بغیر چھت کے شہتیر رکھنا درست نہیں، کیونکہ شریعت کا یہ مسلمہ قاعدہ ہے کہ کسی شخص کی مملوکہ چیز میں اس کی اجازت کے بغیر تصرف نہیں کیا جاسکتا۔ دوسرے الفاظ میں اخلاقی لحاظ سے تو آدمی کا یہ فرض بنتا ہے کہ اگر اس کی دیوار کو کوئی نقصان نہ لاحق ہوتا ہو تو وہ اپنے پڑوسی کو اپنی دیوار پر چھت کے شہتیر رکھنے کی اجازت دے، لیکن دوسرے شخص کو یہ حق نہیں ہے کہ وہ دیوار کے مالک کی رضامندی کے بغیر اپنے شہتیر اس کی دیوار پر رکھ دے۔ (۶۱)

(۶۰) بخاری، کتاب فی المظالم والغصب، باب: لا یصح جار جارہ ان ینخر زخشیہ فی جدارہ، رقم ۲۳۶۳

(۶۱) ”مرقاۃ المفاتیح“، ۱۶۲/۶

حکم کے دائرہ اطلاق کی تحدید و تعیین

احادیث احکام پر غور کرتے اور ان کی روشنی میں فقہ و اجتہاد کا نازک عمل انجام دیتے ہوئے ایک بے حد اہم سوال یہ ہوتا ہے کہ حکم کے اس دائرہ اطلاق کا ٹھیک ٹھیک تعیین کیا جائے جس میں اس حکم پر عمل شارع کا منشا ہے۔ اس ضمن میں فقہاء کو ایک طرف حدیث کے ظاہری الفاظ اور ان کی دلائل کو مد نظر رکھنا ہوتا ہے اور دوسری طرف ان علمی و عقلی قرائن کو بھی پورا وزن دینا ہوتا ہے جو متعلقہ نص سے ہٹ کر دیگر خارجی دلائل پر غور کرنے سے ان کے سامنے آتے ہیں اور جنہیں ان کی اہمیت کے باعث حکم کا نخل اور اس کا دائرہ اطلاق متعین کرتے ہوئے نظر انداز کرنا ممکن نہیں ہوتا۔

آئندہ سطور میں ہم فہم حدیث کے اس پہلو سے متعلق فقہائے احناف کے زاویہ نظر کی توضیح کریں گے۔

دائرہ اطلاق کی تحدید میں عقل و قیاس سے استفادہ فقہائے احناف کے بہت سے اجتہادات سے یہ اصول واضح ہوتا ہے کہ وہ حدیث میں بیان ہونے والے احکام کا دائرہ اطلاق، یعنی وہ صورتیں جن میں اس حکم پر عمل کیا جائے گا، متعین کرتے ہوئے شریعت کے عمومی اصولوں اور عقلی و قیاسی قرائن کو خاص اہمیت دیتے ہیں اور محض حدیث کے الفاظ کے ظاہری عموم کو اس بات کی کافی دلیل نہیں سمجھتے کہ اس حکم پر ہر صورت میں عمل، شارع کا

منشا ہے۔ ان کا زاویہ نظریہ ہے کہ شارع بہت سی صورتوں میں حکم کو الفاظِ عموم میں بیان کر دیتا ہے، دراصل حالیکہ اس کے پیش نظر اس کی کچھ مخصوص صورتیں ہوتی ہیں جن کی طرف حکم کی علت، دیگر شرعی نکل اور مختلف قیاسی و عقلی قرائن راہ نمائی کر رہے ہوتے ہیں۔ ایسی صورت میں ظاہری الفاظ کے ساتھ ساتھ ان تمام متعلقہ قرائن کو پورا وزن دیتے ہوئے ہی حکم کا دائرہ اطلاق متعین کرنا چاہیے۔

فقہائے احناف کے اجتہادات میں اس کی چند مثالیں حسب ذیل ہیں:

۱۔ ابو موسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ نے روایت کیا ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

لا نکاح الا بولی (۶۲) ”سرپرست کے بغیر نکاح نہیں ہوتا۔“

اسی طرح ام المومنین سیدہ عائشہ رضی اللہ عنہا سے مروی ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ہر عورت کے نکاح کو باطل قرار دیا جس نے اپنے سرپرست کی اجازت کے بغیر نکاح کر لیا ہو۔ (۶۳)

فقہائے احناف ان روایات کو اس صورت سے متعلق قرار دیتے ہیں جب عورت نے غیر کفو میں یعنی اپنی برادری یا اپنے ہم پلہ لوگوں کو چھوڑ کر خاندانی لحاظ سے کم تر لوگوں میں نکاح کر لیا ہو۔ اس صورت میں چونکہ خاندان کی عزت و وقار کا سوال ہوتا ہے اور بڑے خاندانوں کے یہاں اپنی خواتین کا نکاح معاشرتی لحاظ سے کم تر خاندانوں میں کرنا معیوب سمجھا جاتا ہے، اس لیے ولی کی اجازت اور منظوری کے بغیر یہ نکاح درست نہیں۔ چنانچہ امام ابو حنیفہ ایک روایت کے مطابق غیر کفو میں نکاح کو ولی کی اجازت پر موقوف جبکہ دوسری روایت کے مطابق ایسے نکاح کو باطل قرار دیتے ہیں۔ (۶۴)

تاہم اگر یہ معاملہ نہ ہو اور عاقل و بالغ عورت نے خاندانی اعتبار سے ہم پلہ لوگوں میں نکاح کیا ہو جس پر اس کے سرپرست کے اعتراض کا کوئی معقول جواز نہ ہو تو ایسی صورت میں فقہائے احناف کے نزدیک محض اس بنیاد پر اس کے نکاح کو باطل قرار نہیں دیا جاسکتا کہ اس کا سرپرست

(۶۲) ترمذی، کتاب النکاح، باب ماجاء لانکاح الا بولی، رقم ۱۱۰۱۔ ابو داؤد، کتاب النکاح، باب فی الولی، رقم ۲۰۸۵

(۶۳) ترمذی، کتاب النکاح، باب ماجاء لانکاح الا بولی، رقم ۱۱۰۲۔ ابو داؤد، کتاب النکاح، باب فی الولی، رقم ۲۰۸۳

(۶۴) ”الحجة علی اهل المدينة“، ۵۱۲/۳۔ ”شرح معانی الآثار“، ۳۷۰/۲

اس نکاح پر رضامند نہیں تھا۔ احناف کا کہنا ہے کہ قرآن مجید کی آیات اور عقل و قیاس کی رو سے نکاح کرنا اصلاً عورت کا حق ہے اور وہ بالغ ہونے کے بعد جیسے اپنے مال میں خود تصرف کرنے کا حق رکھتی ہے، اسی طرح اپنی ذات کے بارے میں فیصلہ کرنے کا پورا اختیار رکھتی ہے، البتہ اسے فیصلے میں اپنے اولیا اور خاندان کے جذبات و احساسات کی بھی پاس داری کرنی چاہیے۔ چنانچہ اگر وہ کسی ایسے شخص کے ساتھ نکاح کر لے جس کے ساتھ تعلق داری میں اس کے اہل خاندان عار محسوس کریں تو یقیناً یہ نکاح اس کے سرپرست کی رضامندی پر موقوف ہوگا اور اگر وہ اس پر اعتراض کرے تو نکاح فسخ قرار پائے گا، لیکن مطلقاً اور ہر حالت میں عورت کے حق نکاح کو سرپرست کی رضامندی پر منحصر اور موقوف قرار نہیں دیا جاسکتا۔

۲۔ متعدد احادیث میں بیان ہوا ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے کتے کی خرید و فروخت سے منع

فرمایا۔ (۶۵)

اس ضمن میں حنفی فقہاء کا نقطہ نظر یہ ہے کہ کسی بھی چیز کی خرید و فروخت کے جواز یا عدم جواز کا تعلق اس بات سے ہے کہ آیا اس چیز سے کوئی جائز اور مشروع منفعت حاصل کی جاسکتی ہے یا نہیں۔ اگر کسی چیز کے ساتھ کوئی جائز منفعت متعلق نہ ہو تو اس کی خرید و فروخت بھی درست نہیں، جبکہ اس کے برعکس صورت میں خرید و فروخت بالکل مشروع ہوگی۔ چونکہ کتے سے بہت سی جائز اور مشروع اغراض کے لیے فائدہ اٹھایا جاسکتا ہے اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی شکار کرنے یا کھیتی اور ریوڑ کی حفاظت کے لیے کتے کو پالنے کی اجازت دی ہے، اس لیے اس کی خرید و فروخت بھی درست ہونی چاہیے۔

اس اصولی استدلال کے تحت احناف کتے کی بیع سے ممانعت کو مطلق قرار دینے کے بجائے ایسے کتے کے ساتھ مخصوص قرار دیتے ہیں جس سے کسی قسم کا انتفاع ممکن نہ ہو۔ مثال کے طور پر اگر کتا سدھٹایا ہو اور نہ سدھائے جانے کی صلاحیت رکھتا ہو تو اس کی خرید و فروخت درست نہیں ہوگی، لیکن سدھائے ہوئے یا سدھائے جانے کی صلاحیت رکھنے والے کتے کی خرید و فروخت

(۶۵) بخاری، کتاب البیوع، باب ثمن الکلب، رقم ۲۲۳۷۔ مسلم، کتاب المساقاة، باب تحريم ثمن الکلب، رقم ۱۵۶۷۔

جائز ہوگی۔ (۶۶)

۳۔ روایات میں نقل ہوا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جو شخص اپنے مورث کو قتل کر دے، اسے اس کی وراثت میں سے حصہ نہیں دیا جائے گا۔ (۶۷)

امام شافعیؒ نے اس روایت کو اپنے ظاہری مفہوم میں لیتے ہوئے ہر صورت میں قاتل کو وراثت سے محروم ٹھہرایا ہے۔ مثال کے طور پر اگر مورث پر قصاص یا حد کے طور پر قتل لازم ہو اور وارث اس کو قتل کر دے تو بھی وہ محروم ہوگا۔ اسی طرح اگر مورث باغی ہو جائے اور وارث اس کے خلاف لڑتے ہوئے اسے قتل کر دے تو بھی وارث محروم ہوگا، لیکن حنفیہ کہتے ہیں کہ حدیث میں مذکور قتل سے مراد قتل ناحق ہے اور اسے وراثت سے محروم کرنے کا حکم سزا کے طور پر دیا گیا ہے۔ چنانچہ اگر مورث کسی شرعی اصول کے تحت قتل کی سزا کا مستحق ہو اور وارث اسے قتل کر دے، جیسا کہ مذکورہ صورتوں میں ہے، تو اسے سزا دینے کا کوئی جواز نہیں، اس لیے ان صورتوں میں قاتل وراثت سے محروم نہیں ہوگا۔ (۶۸)

۴۔ اسامہ بن زید رضی اللہ عنہما نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد روایت کیا ہے کہ:

لا يرث المسلم الكافر ولا
الكافر المسلم (۶۹)
”نہ مسلمان، کافر کا وارث بن سکتا ہے اور نہ
کافر، مسلمان کا۔“

فقہائے احناف اس حکم کا اطلاق مرتد پر نہیں کرتے اور یہ قرار دیتے ہیں کہ اگر کوئی مسلمان مرتد ہو جائے اور اسی حالت میں مر جائے تو اس کی وراثت اس کے مسلمان حصہ داروں میں تقسیم کی جائے گی۔ احناف کا استدلال یہ ہے کہ مذکورہ ارشاد میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے پیش نظر دراصل ایسے اہل کفر کا حکم بیان کرنا ہے جنہیں اپنے کفر پر قائم رہنے کا حق ہو۔ مرتد بھی اگرچہ کفار کے زمرے

(۶۶) ”الحجة على اهل المدينة“، ۲/۶۵-۷۷-۷۸، ”المبسوط“، ۱۱/۲۳۵۔ ”فتح القدیر“، ۱۱۸/۷۰

(۶۷) ترمذی، ابواب الفرائض، باب ما جاء في ابطال ميراث القاتل، ۲۱۰۹

(۶۸) ”مرفاة المفاتيح“، ۶/۲۳۳

(۶۹) بخاری، کتاب الفرائض، باب لا يرث المسلم الكافر، رقم ۶۷۶۴

میں شمار ہوتا ہے، لیکن اس کی نوعیت دوسرے اہل کفر سے مختلف ہے اور اسی وجہ سے بہت سے شرعی و فقہی احکام میں بھی مرتد اور دوسرے اہل کفر میں امتیاز کیا گیا ہے۔ مثلاً مرتد اگر اسلامی ریاست میں ہو تو اسے اپنے ارتداد پر قائم رہنے کی اجازت نہیں دی جاتی۔ اسی طرح اس کے ذبح کیے ہوئے جانور کا گوشت کھانا جائز نہیں اور اگر مرتد عورت ہو تو اس کے ساتھ نکاح کرنا کسی مسلمان کے لیے روا نہیں۔ اس تناظر میں مرتد 'لا یرث المسلم من الکافر' کے ارشاد نبوی کے دائرہ اطلاق میں بھی شامل نہیں اور اس صورت کا حکم قیاس و اجتہاد سے متعین کیا جائے گا۔ (۷۰)

۵۔ کتب حدیث میں متعدد روایات میں نقل ہوا ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے گھوڑے کو زکوٰۃ سے مستثنیٰ قرار دیا۔ (۷۱)

احناف کا زاویہ نظریہ ہے کہ مال سے متعلق شریعت کا اصل منشا یہ ہے کہ زکوٰۃ ہر مال پر عائد ہونی چاہیے، چاہے وہ نقدی کی صورت میں ہو یا قیمتی دھاتوں اور معدنیات کی صورت میں یا انسان کی تیار کردہ مصنوعات کی صورت میں یا زمین کی پیداوار اور مویشی کی صورت میں۔ چونکہ زکوٰۃ ایک طرف مال دار شخص کے نفس اور مال، دونوں کا ترکیب و تطہیر کرتی ہے اور دوسری طرف شریعت نے اسے معاشرے کے نادار اور محتاج افراد کی ضروریات کے بندوبست کا ذریعہ قرار دیا ہے، اس لیے مال کی کوئی بھی شکل اصولی طور پر زکوٰۃ سے مستثنیٰ نہیں ہے۔

اس تناظر میں احناف کا مسلک یہ ہے کہ اگر نر اور مادہ گھوڑے نسل کشی کی غرض سے رکھے گئے ہوں اور خود چل پھر کر چرنے والے ہوں تو ایسے گھوڑوں کی زکوٰۃ ادا کرنا بھی لازم ہے۔ احناف کا کہنا ہے کہ عہد نبوی میں لوگوں کے پاس عموماً اپنی ذاتی سواری کے لیے ہی گھوڑے ہوتے تھے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اسی واقعاتی تناظر میں گھوڑوں کو زکوٰۃ سے مستثنیٰ قرار دیا تھا، لیکن اصولی طور پر مال کی ہر شکل قابل زکوٰۃ ہے جس سے گھوڑے بھی مستثنیٰ نہیں۔ (۷۲)

(۷۰) "شرح معانی الآثار"، ۱۷۹/۳۔ "شرح مختصر الطحاوی"، ۱۱۵/۶۔

(۷۱) بخاری، کتاب الزکوٰۃ، باب: یس علی المسلم فی فرس صدقہ، رقم ۱۳۶۳۔ مسلم، کتاب الزکوٰۃ، باب: لا زکوٰۃ

علی المسلم فی عبدہ و فرسہ، رقم ۹۸۲

احکام کی علت و حکمت کی رعایت

فقہاء کے نزدیک یہ ایک متفقہ اصول ہے کہ جن احکام کا مدار علت پر ہوتا ہے، ان میں حکم کی ظاہری شکل کی نہیں بلکہ علت کی پیروی مطلوب ہوتی ہے اور علت کے بدل جانے سے حکم بھی بدل جاتا ہے۔ ایسے مواقع پر بعض صورتوں میں بظاہر یہ محسوس ہوتا ہے کہ حدیث کی مخالفت ہو رہی ہے، لیکن غور کیا جائے تو یہ مخالفت خود متکلم کا منشا اور اس کے کلام کا مخفی تقاضا ہوتی ہے۔

ابن دقیق العید نے فقہاء کے اس اصول کو یوں واضح کیا ہے:

والمعنى اذا كان معلوماً ”حکم کی علت اگر اس کے الفاظ کی طرح
كالنص قطعاً او ظناً مقارناً للقطع قطعیت کے ساتھ یا قطعیت کے قریب ظن
فاتباعه وتعليق الحكم به اولى غالب سے معلوم ہو تو اس کی پیروی کرنا اور حکم
من اتباع مجرد اللفظ (۷۳) کو اس کے ساتھ وابستہ کرنا محض الفاظ پر حکم کا
مدار رکھنے سے بہتر ہے۔“

احناف نے اس اصول کا اطلاق متعدد احادیث پر یا ہے جن میں سے چند درج ذیل ہیں:

۱۔ سیدنا ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:
لا يبيع حاضر لباد (۷۴) ”کوئی شہری کسی دیہاتی کا مال فروخت نہ
کروائے۔“

فقہائے احناف نے اس روایت پر اس کی ظاہری شکل میں عمل کرنے کے بجائے حکم کا مدار
علت پر رکھا ہے اور کہا ہے کہ ممانعت کی وجہ یہ ہے کہ اگر دیہاتی کسی دلال کے واسطے سے اپنا مال
فروخت کرے گا تو ظاہر ہے، وہ اصل قیمت میں اپنا کمیشن شامل کر لے گا جس سے بازار میں اس
چیز کی قیمت بڑھ جائے گی۔ اس لیے اگر صورت یہ ہو کہ کوئی شہری اپنے فائدے کے لیے نہیں بلکہ

(۷۲) الشیبانی، ”الموطأ“ ۱۵۱/۲، ۱۵۳۔ ”کتاب الآثار“، رقم ۳۰۷۔ ”کتاب الاصل“ ۵۷/۲۔

(۷۳) ”احکام الاحکام“ ۳۳۲/۱۔

(۷۴) بخاری، کتاب البیوع، باب: لا یبیع حاضر لباد بالسمرۃ، رقم ۲۱۶۰۔

اس لیے کسی دیہاتی کا مال بازار میں فروخت کروانا ہے کہ اس کو بازار کے نرخ کے مطابق اپنے مال کی صحیح قیمت مل جائے تو یہ جائز ہے کیونکہ ممانعت کی وجہ ختم ہوگئی ہے۔ (۷۵)

۲۔ عبد اللہ ابن عمر رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ قافلہ جب باہر سے مال لے کر آئے تو اس کے بازار میں پہنچنے سے پہلے شہر سے ماہر ہی اس سے سامان مت خریدو۔ (۷۶)

احناف کا مسلک یہ ہے کہ یہ حکم ”اضرار“ کی علت پر مبنی ہے جو اس صوت میں دو پہلوؤں سے پائی جاسکتی ہے: ایک یہ کہ شہر سے باہر قافلے والوں سے مال خریدنے والا ان کو بازار کی صحیح قیمت سے آگاہ نہ کرے اور کم قیمت پر ان سے مال خرید لے۔ دوسرے یہ کہ ان سے مال خریدنے کے بعد بازار میں آ کر اپنی مرضی کے نرخ پر اسے فروخت کرے۔ گویا ایک پہلو سے قافلے والوں کا نقصان ہے اور دوسرے پہلو سے شہر والوں کا۔ لیکن اگر کسی جگہ اضرار کے ان دونوں پہلوؤں میں سے کوئی پہلو موجود نہ ہو تو احناف کے نزدیک قافلے والوں سے شہر سے باہر مال خرید لینے میں کوئی حرج نہیں۔ (۷۷)

۳۔ براء بن عازب رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ ان کی اونٹنی نے کھ کے باغ میں گھس کر پھل برباد کر دیے جس پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فیصلہ کیا کہ دن کے وقت تو باغوں کے مالک اپنے باغوں کی حفاظت کریں اور رات کے وقت جانوروں کے مالک ان کی نگرانی کریں اور گرات کو کوئی جانور کسی کا نقصان کرے گا تو مالک کو اس کا تاوان دینا پڑے گا۔ (۷۸)

احناف نے اس کی تشریح اس حکم کی علت کی روشنی میں کی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ حدیث میں دن اور رات کا فرق اس لیے کیا گیا ہے کہ عام طور پر جانوروں کو چراگاہ اور پانی کے گھاٹ تک دن کے

(۷۵) ”شرح معانی الآثار“ ۱۸۷/۲

(۷۶) بخاری، کتاب البیوع، باب انہی عن تلتی الرکبان، رقم ۲۱۶۵

(۷۷) ”شرح معانی الآثار“ ۲۶۷/۳۔ ”مرقاۃ المفاتیح“ ۷۹/۶

(۷۸) ابوداؤد، کتاب البیوع، باب المواشی تفسد زرع قوم، رقم ۳۵۷۰

وقت ہی لے جایا جاتا ہے، اس لیے دن کے وقت اپنے کھیتوں کی حفاظت کی ذمہ داری اس راستے کے لوگوں پر ڈالی گئی ہے تاکہ جانوروں کے مالک تنگی میں نہ پڑیں۔ اس کے برخلاف رات کے وقت جانوروں کو ان کے مسکنوں میں باندھ دیا جاتا ہے، اس لیے اگر کوئی جانور رات کو کسی کا مال برباد کر دے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ مالک نے اس کے باندھنے اور اس کی نگرانی میں کوتاہی کی ہے، لہذا وہ نقصان کا ذمہ دار ہوگا۔ اس سے معلوم ہوا کہ مالک پر ضامن کے لازم آنے یا نہ آنے کا مدار درحقیقت دن اور رات کے وقت پر نہیں بلکہ مالک کی کوتاہی پر ہے اور حدیث میں دن اور رات میں فرق اسی علت کی بنا پر کیا گیا ہے۔ چنانچہ اگر یہ ثابت ہو جائے کہ دن کے وقت کسی جانور کے مالک نے جانور کی حفاظت اور اس کی نگرانی میں کوتاہی کی، اس کے نتیجے میں جانور نے کسی کے مال کا نقصان کر دیا تو مالک پر ضامن لازم ہوگی۔ اسی طرح اگر رات کے وقت کوئی جانور قابو سے باہر ہو جائے اور رسی تڑا کر بھاگ جائے اور کسی کا نقصان کر دے تو مذکورہ علت کی روشنی میں مالک پر ضامن لازم نہیں ہوگی۔ (۷۹)

۴۔ عبد اللہ بن عمرؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

المتلاعنان اذا تفرقا لا یجتمعان
ابدأ (۸۰)
”لعان کرنے والے میاں بیوی جب جدا ہو جائیں تو دوبارہ کبھی اکٹھے نہیں ہو سکتے۔“

محدثین نے عموماً اس سے یہ نتیجہ اخذ کیا ہے کہ لعان کے بعد جب ایک مرتبہ میاں بیوی کے مابین تفریق ہو جائے تو پھر وہ زندگی میں دوبارہ کسی بھی حالت میں دوبارہ نکاح نہیں کر سکتے۔ تاہم فقہائے احناف کہتے ہیں کہ لعان کے بعد دوبارہ اکٹھا نہ ہو سکتے کا حکم اس صورت میں ہے جب میاں بیوی اپنے کیے ہوئے لعان پر برقرار رہیں۔ چونکہ ایسے مواقع بہت نادر ہوتے ہیں کہ میاں بیوی لعان جیسا شدید اقدام کر گزرنے کے بعد اس سے رجوع کریں، اس لیے حدیث میں اسی عمومی صورت کے پیش نظر یہ فرمایا گیا ہے کہ اس کے بعد یہ دونوں کبھی جمع نہیں ہو سکتے۔ لعان سے رجوع کر لینا ایک استثنائی

(۷۹) ”شرح معانی الآثار“ ۱۰۴/۳، ۱۰۵، ۱۰۴

(۸۰) بیہقی، السنن الکبریٰ، کتاب اللعان، باب ما یكون بعد اللعان الزوج من الفرقة نفی الولد، رقم ۱۵۳۵

— حدیث کی تعبیر و تشریح کے اصول —

اور نادر صورت ہے جس کا بیان عمومی قانون میں نہیں کیا جاتا۔ تاہم اگر یہ نادر صورت کبھی پیش آجائے اور شوہر اپنے الزام سے رجوع کر کے جھوٹا الزام لگانے کی سزا بھی پالے تو تفریق کا سبب ختم ہو جانے کے بعد اب ان کے نکاح کو ممنوع قرار دینے کی کوئی وجہ نہیں۔^(۸۱)

(۸۱) ”اصول السرخسی“ ۱۶۱/۲۔ ”اللباب فی الجمع بین السنة والکتاب“ ۶۹۶/۲

— فقہائے احناف اور فہم حدیث ۲۰۵ —

تشریحی اور غیر تشریحی دائروں کا امتیاز

احادیث نبویہ کی تعبیر و تشریح میں فقہائے احناف نے جن علمی و عقلی اصولوں کو ملحوظ رکھا ہے، ان میں سے ایک نہایت اہم اصول یہ ہے کہ ان احکامات میں جن کی پابندی آپ نے بطور دین امت پر لازم فرمائی اور ان ہدایات میں جن کی بنیاد عقل عام یا تجربہ یا ذاتی پسند و ناپسند پر یا وقتی نوعیت کی انتظامی مصلحتوں پر ہے، فرق ملحوظ رکھا جائے۔ جن صورت میں آپ کے احکام کی اتباع لازم ہے اور اس میں کسی فرد بشر کو تبدیلی کا کوئی اختیار نہیں جبکہ اس کے علاوہ باقی تمام صورتوں میں آپ کی ہدایات کو واجب الاتباع بنی حکم کا درجہ حاصل نہیں۔

اس کی وجہ یہ ہے کہ ایک پیغمبر کے طور پر نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی ذمہ داری اصلاً یہ تھی کہ آپ ان معاملات میں امت کی راہنمائی کریں جو دین سے متعلق ہیں اور جن میں شارع کو مخصوص آیات کی پابندی بطور دینی حکم کے مطلوب ہے۔ جہاں تک عام دنیوی معاملات کا تعلق ہے تو ان میں انسان کی راہنمائی کے لیے اللہ کی دی ہوئی عقل، انسان کا عمومی تجربہ و مشاہدہ اور اخذ و استنباط کے عام عقلی و تجربی اصول کافی ہیں، چنانچہ شارع نے ان معاملات متعلق اصولی اخلاقی ہدایات کی پابندی کے علاوہ مخصوص قانونی احکام کی پابندی امت پر بالعموم لازم نہیں کی۔

اس بنیادی اصول کے تحت فقہائے احناف نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی تشریحی اور غیر تشریحی ہدایات میں مختلف پہلوؤں سے فرق کیا ہے جس کی کچھ تفصیل حسب ذیل ہے:

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے امور عادیہ

نبی صلی اللہ علیہ وسلم بہت سے اعمال عام انسانی ضرورتوں کے تحت کرتے تھے اور ان میں دینی پہلو سے استحباب یا ترغیب کا کوئی پہلو نہیں ہوتا تھا۔ احناف نے درج ذیل امور کو اسی زمرے میں شمار کیا ہے:

۱۔ ام المؤمنین عائشہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فجر کی دو سنتیں پڑھنے کے بعد لیٹ جایا کرتے تھے یہاں تک کہ موذن آ کر آپ کو صبح کی نماز کی اطلاع دیتا۔ (۸۲)

شوافع نے اس حدیث کی بنیاد پر فجر کی دو سنتیں پڑھنے کے بعد لیٹنے کو مستحب قرار دیا ہے، لیکن احناف کہتے ہیں کہ آپ نے یہ عمل کسی دینی حیثیت سے نہیں کیا بلکہ اس کا تعلق طبعی امور سے ہے۔ چونکہ آپ رات کا ایک بڑا حصہ عبادت میں گزارتے تھے، اس لیے فجر کی دو سنتیں پڑھ کر آرام کی غرض سے کچھ دیر کے لیے لیٹ جاتے تھے۔ چنانچہ یہ کوئی مستحب دینی عمل نہیں، بلکہ ایک طبعی انسانی ضرورت تھی۔ (۸۳)

۲۔ مالک بن حویرث رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پہلی اور تیسری رکعت میں دوسرے سجدے سے اٹھنے کے بعد تھوڑی دیر بیٹھ کر پھر کھڑے ہوتے تھے۔ (۸۴)

شوافع نے اس روایت کی بنیاد پر دوسری اور تیسری رکعت میں سجدہ سے اٹھ کر قیام سے پہلے تھوڑی دیر بیٹھنے کو نماز کی سنن میں سے شمار کیا ہے، لیکن احناف کہتے ہیں کہ اس میں استحباب کا کوئی پہلو نہیں۔ آپ تو اس لیے بیٹھتے تھے کہ آخری عمر میں بڑھاپے اور بیماری کی وجہ سے سیدھا کھڑے ہونے میں مشقت محسوس کرتے تھے۔ (۸۵) اسی لیے آپ نے صحابہ سے فرمایا تھا کہ ”تم رکوع اور سجود میں مجھ سے سبقت نہ کیا کرو، کیونکہ میرا جسم اب بھاری ہو گیا ہے۔“ (۸۶)

(۸۲) ابوداؤد، کتاب التطوع، باب الاضطجاع بعد ہا، رقم ۱۲۶۲

(۸۳) ”اعلاء السنن“ ۹۱/۲

(۸۴) بخاری، کتاب الاذان، باب: من استوی قاعدانی وتر من صلاۃ ثم نبض، رقم ۸۲۳

(۸۵) ”شرح معانی الآثار“ ۱۸۳/۳

۳۔ حجۃ الوداع کے موقع پر نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے مکہ سے روانگی کے دن کچھ وقت وادی محصب میں گزارا تھا۔ (۸۷)

احناف کے نزدیک آپ کا یہاں قیام کرنا کسی دینی پہلو سے نہیں، بلکہ قیام اور کوچ کی عمومی ضرورتوں کے لحاظ سے تھا اور اگرچہ بعض صحابہ مثلاً ابن عمر رضی اللہ عنہما ان مقامات پر بھی ٹھہرنے کا اہتمام کرتے تھے جہاں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سفر کی کسی ضرورت کے تحت ٹھہرے تھے، لیکن وہ بھی اسے شرعاً لازم نہیں سمجھتے تھے، کیونکہ اگر یہ کوئی شرعی حکم ہوتا تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم واضح طور پر اپنے ارشاد کے ذریعے سے لوگوں کو اس کی ترغیب دیتے یا اس کی اہمیت واضح فرماتے۔ (۸۸)

مصلحت پر مبنی حکیمانہ ہدایات

نبی صلی اللہ علیہ وسلم جہاں اللہ کے پیغمبر تھے اور دین کے اوامرو نواہی کو لوگوں کے سامنے واضح کرنا آپ کا فرض منصبی تھا، وہیں آپ کی شخصیت کا ایک بڑا نمایاں پہلو یہ تھا کہ آپ اپنے تجربات و مشاہدات کی روشنی میں لوگوں کو ان کے روزمرہ کے معاملات میں مفید اور مبنی برحکمت مشورے اور تجاویز بھی دیا کرتے تھے۔ مثلاً آپ نے سانپوں کی کچھ مخصوص قسموں کے متعلق فرمایا کہ انھیں لازماً مار دیا کرو، کیونکہ یہ انسان کی بصارت کو ضائع کر دیتے اور حاملہ عورت کے حمل کو ساقط کر دیتے ہیں۔ (۸۹) اسی طرح فرمایا کہ جب تم سفر میں رات کے وقت کہیں پڑاؤ ڈالو تو راستے کے درمیان میں نہ ڈالا کرو، کیونکہ وہاں سے جانور بھی گزرتے ہیں اور رات کے وقت زمین کے کیڑے مکوڑے بھی نکل کر وہیں چل پھر رہے ہوتے ہیں۔ (۹۰) ایک سفر میں صحابہ اپنے جانوروں کی خوراک کے

(۸۶) ابوداؤد، کتاب الصلاة، باب ما یؤمر بہ الماسوم من اتباع الامام، رقم ۶۱۹

(۸۷) بخاری، کتاب الحج، باب من صلی العصر یوم النفر بالاطح، رقم ۱۷۶۳

(۸۸) "الحجة علی اهل المدينة"، ۲/۳۷۷-۳۷۷

البتہ متاخرین احناف نے عموماً حج کے موقع پر یہاں ٹھہرنے کو مستحب قرار دیا ہے۔ ("عمدة القاری"،

۱۰/۱۳۳- "اعلاء السنن" ۱۰/۱۹۳)

(۸۹) بخاری، کتاب بدء الخلق، باب: خیر مال المسلم غنم یتبع بہا ضعف الجبال، رقم ۳۳۰۸

لیے ایک خاص پودا چین کر جمع کر رہے تھے تو آپ نے ان سے کہا کہ کالے رنگ کا پودا چنو، کیونکہ وہ زیادہ عمدہ ہوتا ہے۔^(۹۱) آپ نے لوگوں کو نگاہ کی تیزی کے لیے اٹھ کا سرمہ لگانے^(۹۲) اور آشوب چشم کے ازالے کے لیے کھمبے کا پانی استعمال کرنے کی تلقین فرمائی۔^(۹۳) ایک موقع پر سیدنا علی بیماری سے اٹھنے کے بعد کھجوریں کھانے لگے تو آپ نے ان سے کہا کہ یہ مت کھاؤ، کیونکہ ابھی تمہیں نقاہت ہے۔^(۹۴)

یہ تمام ہدایات، ظاہر ہے کہ کسی شرعی حکم کے طور پر نہیں دی گئی تھیں، بلکہ ان کی حیثیت محض خیر خواہانہ مشوروں اور ہمدردانہ نصیحتوں کی تھی۔ فقہائے احناف نے درج ذیل احادیث کو بھی اسی تناظر میں دیکھا ہے:

۱۔ سیدنا عثمان رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

لا ینکح المحرم ولا ینکح ولا
یخطب (۹۵)
”حالت احرام میں آدمی نہ نکاح کرے اور نہ کروائے اور نہ کسی کو نکاح کا پیغام دے۔“

شوافع نے اس حدیث سے استدلال کرتے ہوئے محرم کے لیے نکاح کو ممنوع قرار دیا ہے، لیکن احناف کہتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی یہ ممانعت اس اعتبار سے نہیں کہ نکاح، حالت احرام میں شریعت کی عائد کردہ پابندیوں کے منافی ہے۔ اس کی نوعیت محض سد ذریعہ کے طور پر دی جانے والی ایک حکیمانہ ہدایت کی ہے جس کی وجہ یہ ہے کہ نئی نئی شادی کے بعد خدشہ ہے کہ میاں بیوی اپنے آپ پر قابو نہ رکھ سکیں اور جذبات میں احرام کی پابندی توڑ ڈالیں۔ اس وجہ

(۹۰) مسلم، کتاب الامارۃ، باب مراعاة مصلحة الدواب فی السیر، رقم ۱۹۲۶

(۹۱) بخاری، کتاب احادیث الانبیاء، باب ینکفون علی اصنامہم، رقم ۳۳۰۶

(۹۲) ترمذی، کتاب اللباس، باب ماجاء فی الاستحجال، رقم ۱۷۵۷

(۹۳) بخاری، کتاب الطب، باب المن شفاء للبعین، رقم ۵۷۰۸

(۹۴) ترمذی، کتاب الطب، باب ماجاء فی الحمیۃ، رقم ۲۰۳۷

(۹۵) مسلم، کتاب النکاح، باب تحریم نکاح المحرم وکرہیۃ خطبہ، رقم ۱۳۰۹

سے احتیاط کا تقاضا یہی ہے کہ نکاح کو احرام کی پابندیوں سے آزاد ہونے تک موخر کر دیا جائے۔ تاہم اگر میاں بیوی کو خود پر پورا اعتماد ہو اور وہ خود کو احرام کی پابندی توڑنے سے مامون سمجھتے ہوں تو وہ حالت احرام میں بھی نکاح کر سکتے ہیں اور ایسا نکاح منعقد سمجھا جائے گا۔ (۹۶)

۲۔ ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

صلوا فی سرا بضع الغنم ولا
تصلوا فی اعطان الابل (۹۷)
”بکریوں کے باڑے میں نماز پڑھ لیا کرو،
لیکن اونٹوں کے باڑوں میں نماز نہ پڑھو۔“

احناف کہتے ہیں کہ یہ حفاظت کے نقطہ نظر سے دی گئی ایک عام ہدایت ہے نہ کہ کوئی شرعی حکم اور اس کی حکمت خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بیان فرمائی ہے۔ عبد اللہ بن مغفل رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

لا تصلوا فی عطن الابل فانھا
من الجن خلقت، الاترون
عیونھا وھبابھا اذا نفرت؟ (۹۸)
”اونٹوں کے باڑوں میں نماز نہ پڑھا کرو،
کیونکہ یہ جنوں سے پیدا کیے گئے ہیں۔ تم ان
کی آنکھوں اور ان کے جوش و ہيجان کو نہیں
دیکھتے جب یہ بدکے ہوئے ہوتے ہیں؟“

اس لیے بہتر تو یہی ہے کہ آدمی ایسی خطرے کی جگہ میں نماز نہ پڑھے، لیکن چونکہ اس کا تعلق نماز کی شرعی صحت و عدم صحت سے نہیں ہے، اس لیے اگر کسی نے وہاں نماز پڑھ لی تو ادا ہو جائے گی۔ (۹۹)

۳۔ متعدد احادیث میں نقل ہوا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کھڑے ہو کر پانی پینے سے منع فرمایا۔ (۱۰۰)

(۹۶) ”مرقاۃ المفاتیح“ ۵/۵۷۲

(۹۷) ترمذی، کتاب الصلوٰۃ، باب ماجاء فی الصلوٰۃ فی سرا بضع الغنم و اعطان الابل، رقم ۳۴۸

(۹۸) مسند الامام احمد، حدیث عبد اللہ بن مغفل رضی اللہ عنہ، رقم ۳۳۳۰۰

(۹۹) ”مرقاۃ المفاتیح“ ۲/۳۳۳

(۱۰۰) مسلم، کتاب الاشریہ، باب کراہیۃ الشرب قائماً، رقم ۲۰۲۳

فقہائے احناف کا نقطہ نظر یہ ہے کہ یہ ممانعت شرعی یا اخلاقی آداب کی نوعیت کی نہیں ہے، بلکہ اس کا تعلق حفظانِ صحت کے اصولوں سے ہے۔ دوسرے لفظوں میں کھڑے ہو کر پانی پینے میں شرعی لحاظ سے کراہت یا ناپسندیدگی کا کوئی پہلو نہیں پایا جاتا۔ ایسا کرنے سے صرف اس لیے منع کیا گیا کہ طبی لحاظ سے پانی پینے کا یہ طریقہ نقصان دہ ہو سکتا ہے۔ (۱۰۱)

حاکم ریاست کی حیثیت سے فیصلے

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ریاستِ مدینہ کے حاکم تھے اور آپ نے بہت سے فیصلے، اپنی اس حیثیت میں، اس وقت کے انتظامی مصالحوں کو سامنے رکھتے ہوئے کیے۔ چونکہ اس طرح کے مصالحوں ہر زمانے کے لیے حتمی طور پر ایک جیسے نہیں ہوتے، اس لیے احناف ایسے فیصلوں پر ہر حال میں عمل کرنے کو لازم نہیں سمجھتے بلکہ ان میں اصل فیصلہ کن حیثیت حاکم وقت کی صواب دیکھ کر اردیتے ہیں۔ اس اصول کے استعمال کی چند مثالیں حسب ذیل ہیں:

۱۔ انس بن مالک رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ مدینہ اس جگہ سے لے کر اس جگہ تک حرم ہے۔ نہ یہاں کے درخت کاٹے جائیں اور نہ کوئی ظلم و زیادتی کا کام کیا جائے۔ اگر کسی نے ایسا کیا تو اس پر اللہ اور اس کے فرشتوں اور سب لوگوں کی لعنت ہے۔ (۱۰۲)

اس روایت سے استدلال کرتے ہوئے شوافع نے مدینہ کو مکہ ہی کی طرح حرم قرار دیا ہے، لیکن احناف کہتے ہیں کہ مدینہ کو حرم قرار دینے کا حکم شرعی نوعیت کا نہیں بلکہ انتظامی نوعیت کا ہے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بعض انتظامی مصالحوں کی بنا پر یہ حکم جاری کیا تھا، اس لیے مدینہ کے لیے ”حرم“ جیسی وہ پابندیاں ثابت نہیں ہیں جو کہ شریعت میں مکہ کے لیے مقرر کی گئی ہیں۔ (۱۰۳)

(۱۰۱) ”شرح معانی الآثار“، ۸۳/۴۔ ”الکوکب الدرّی“، ۳۷/۳

(۱۰۲) بخاری، کتاب فضائل المدینہ، باب حرم المدینہ، رقم ۱۸۶۷

(۱۰۳) ”شرح معانی الآثار“، ۳۹۹/۴

۲۔ عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے گھڑ سوار کو مالِ غنیمت میں سے تین حصے دیے: دو حصے گھوڑے کے اور ایک اس کے سوار کا۔ (۱۰۴)

احناف کہتے ہیں کہ اس کی حیثیت گھڑ سوار کے لیے شرعی طور پر لازم اور متعین حصے کی نہیں ہے، بلکہ اس کا تعلق حاکم وقت کی صوابدید سے ہے۔ عقل عام کی رو سے گھڑ سوار کا اصولی حق تو یہی ہے کہ اس کو دو حصے دیے جائیں: ایک گھوڑے کا اور ایک سوار کا، جیسا کہ بعض روایات میں ذکر ہوا ہے، (۱۰۵) لیکن اگر کوئی گھڑ سوار جنگ میں دوسروں کی بہ نسبت زیادہ بہادری سے لڑے یا کوئی خاص کارنامہ انجام دے تو امیر لشکر اپنی صوابدید کے مطابق اس کو انعام کے طور پر تین یا اس سے زیادہ حصے بھی دے سکتا ہے۔ اسی اصول کے مطابق رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے غزوہ ذی قرد میں سلمہ بن الاکوع کو ان کے نمایاں کارنامے کی بنا پر ایک پیدل اور ایک سوار کا حصہ دیا حالانکہ وہ جنگ میں پیدل شریک ہوئے تھے۔ (۱۰۶) غزوہ حنین میں آپ نے نئے مسلمان ہونے والے مجاہدین کو سو سوار اور پچاس پچاس اونٹ دیے جبکہ عام مجاہدین کے حصے میں چار چار اونٹ اور چالیس چالیس بکریاں آئی تھیں (۱۰۷) بلکہ غزوہ خیبر کے موقع پر بعض ان لوگوں کو بھی غنیمت میں سے حصہ دیا جو جنگ میں شریک ہی نہیں ہوئے تھے۔ (۱۰۸) اس تفصیل سے واضح ہے کہ مالِ غنیمت کی تقسیم کے فیصلے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بطور شارع نہیں بلکہ بطور حاکم کیے تھے اور اس باب میں اصل حیثیت اولوالاامر کی صوابدید ہی کو حاصل ہے۔ (۱۰۹)

۳۔ ابو قتادہ رضی اللہ عنہ روایت کرتے ہیں کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

(۱۰۴) بخاری، کتاب الجہاد، باب سہام الفرس، رقم ۲۸۶۳

(۱۰۵) ابوداؤد، کتاب الجہاد، باب فی من اسہم لہ سہا، رقم ۲۷۳۶

(۱۰۶) مسلم، کتاب الجہاد، باب غزوة ذی قرد وغیرہا، رقم ۱۸۰۷

(۱۰۷) ابن سعد، "الطبقات الکبریٰ"، ۱۵۲/۲، ۱۵۳

(۱۰۸) ابوداؤد، کتاب الجہاد، باب فی من جاء بعد الغنیمۃ لاسہم لہ، رقم ۲۷۲۵

(۱۰۹) "اعلاء السنن"، ۱۷۱/۱۲، ۱۷۲

”جو شخص (میدان جنگ میں) دشمن کو قتل کر
دے اور اس پر اس کے پاس گواہ بھی ہو تو وہ
سلبہ (۱۱۰)

اس سے چھینے گئے مال کا حق دار ہے۔“

اس روایت کی بنا پر امام شافعی، امام احمد، ابو ثور اور دیگر اہل علم کی رائے یہ ہے کہ میدان جنگ
میں جو بھی مسلمان کسی دشمن کو قتل کر کے اس کا مال اس سے چھین لے، وہ اسی کا ہوگا اور اس کے لیے
اسے امیر لشکر کی طرف سے مزید کسی اجازت کی ضرورت نہیں۔ تاہم امام مالک، امام ابو حنیفہ اور
سفیان ثوری کے نزدیک یہ حکم کوئی ابدی شرعی حکم نہیں ہے، بلکہ اس کا مدار حاکم وقت کی صواب دید
پر ہے جو جنگ کے حالات، چھینے گئے مال کی مقدار اور بیت المال کی ضروریات کو پیش نظر رکھتے
ہوئے یہ فیصلہ کرے گا کہ مقتول سے چھینا گیا مال قاتل کو دیا جاسکتا ہے یا نہیں۔ (۱۱۱)

(۱۱۰) بخاری، کتاب فرض الخمس، باب لم تخمس الا سلاب، ۳۱۳۲

(۱۱۱) ”شرح معانی الآثار“ ۱۳۷/۳۔ ابن العربی، ”احکام القرآن“ ۴۶۷/۲

عمومی و کلی شرعی ضابطے کے معیارات

یہ ایک سادہ اور عام فہم عقلی اصول ہے کہ شریعت میں کسی بھی حکم کا جس درجے میں اثبات مطلوب ہو، نصوص میں اس کی دلیل بھی اسی درجے کی قوی اور واضح ہونی چاہیے۔ دوسرے لفظوں میں شریعت میں اگر کوئی حکم یا اس حکم کا کوئی مخصوص درجہ متعین کیا جائے تو لازم ہے کہ خود شارع نے اسے اس حیثیت سے بیان کیا اور اس کی پابندی کو لازم قرار دیا ہو اور شارع کا یہ منشا شرعی نصوص سے کسی ابہام اور کسی قسم کے احتمال کے بغیر ثابت ہو۔ اگر کسی دوسرے معنی کا احتمال پایا جائے گا تو مطلوبہ مفہوم پر دلالت میں وہ نص واضح اور قطعی نہیں رہے گی اور اس سے کوئی حتمی نتیجہ اخذ کرنا علمی و عقلی طور پر درست نہیں ہوگا۔

مذکورہ اصول کی رعایت کا، جسے فقہائے احناف کے منہج اجتہاد کی ایک بنیادی خصوصیت قرار دیا جاسکتا ہے، سب سے نمایاں پہلو یہ ہے کہ وہ احادیث میں وارد ہدایات کو شریعت کے عمومی ضابطے کا درجہ دینے میں از حد احتیاط سے کام لیتے ہیں اور متنوع علمی و عقلی اصولوں کی روشنی میں مختلف پہلوؤں سے بہت باریک بینی سے کسی بھی حکم پر غور کرنے کے بعد یہ طے کرتے ہیں کہ آیا شارع کو اس کی پابندی ہر طرح کی صورت حال میں مطلوب ہے یا اس نے وہ حکم کسی مخصوص تناظر میں بیان کیا ہے جو اپنی شرائط و قیود کے لحاظ سے عمومی قانون سازی کی بنیاد نہیں بن سکتا۔

آئیے، فقہائے احناف کے اجتہادات میں اس کے مختلف اور متنوع پہلوؤں پر ایک نظر

ڈالتے ہیں۔

سنت ثابتہ اور احیائی اعمال میں فرق

احناف نبی صلی اللہ علیہ وسلم یا صحابہ سے ثابت ایسے اعمال میں جنہیں دین کی مستقل اور دائمی سنت کے طور پر مقرر کیا گیا اور ان افعال میں جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کبھی کبھی کسی وقتی ضرورت کے تحت یا لوگوں کو تعلیم دینے کے لیے کیے، فرق ملحوظ رکھتے ہیں اور دوسری نوعیت کے اعمال کو مستقل سنت کا درجہ نہیں دیتے۔ مثال کے طور پر دیکھیے:

۱۔ نماز میں بلند آواز سے آمین کہنے کے متعلق احناف کا زاویہ نظر یہ ہے کہ ایسا بعض مواقع پر لوگوں کو یہ بتانے کے لیے کیا گیا کہ جیسے مقتدی آمین کہتے ہیں، امام کو بھی آمین کہنی چاہیے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ نماز کی اصل اور عام سنت یہی ہے کہ آمین آہستہ آواز سے کہی جائے۔^(۱۱۲)

۲۔ نماز میں تکبیرہ اولیٰ کے علاوہ رکوع میں جاتے اور اس سے اٹھتے وقت رفع یدین کرنے کا عمل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے عبد اللہ بن عمر، مالک بن الحویرث، ابو حمید الساعدی، وائل بن حجر، سیدنا علی، جابر بن عبد اللہ اور متعدد دیگر صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے روایت کیا ہے^(۱۱۳) جبکہ بعض روایات میں آپ سے سجدے میں جاتے اور اس سے اٹھتے وقت^(۱۱۴) اور بعض روایات میں تیسری رکعت کے لیے اٹھتے وقت بھی رفع یدین کا عمل مروی ہے۔^(۱۱۵) لیکن چونکہ مذکورہ احادیث اور اس کے علاوہ صدر اول کے عمومی تعامل سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ یہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا ہمیشہ کا معمول تھا یا آپ نے اسے اس حیثیت سے امت میں جاری فرمایا تھا، اس لیے فقہائے

(۱۱۲) شرحی، "المبسوط" ۳۲/۱

(۱۱۳) بخاری، کتاب الاذان، باب رفع الیدین اذا کبر واذا رکع واذا رفع، رقم ۷۳۶۔ مسلم، کتاب الصلاة، باب

استجاب رفع الیدین حذوا لمکملین، رقم ۳۹۰، ۳۹۱۔ ترمذی، کتاب الصلاة، باب رفع الیدین عند الركوع، رقم ۲۵۵۔ ابو

داؤد، ابواب تفریح افتتاح الصلاة، باب رفع الیدین فی الصلوٰۃ، رقم ۷۲۳

(۱۱۴) نسائی، کتاب الطہق، باب رفع الیدین للیسجد، رقم ۱۰۸۶

(۱۱۵) ابوداؤد، ابواب تفریح افتتاح الصلاة، باب من ذکر انہ یرفع یدیه اذا قام من الثنین، رقم ۷۲۳، ۷۲۴

احناف اس کو نماز کی ایک مستقل اور لازم سنت کا درجہ نہیں دیتے۔ (۱۱۶)

۳۔ روایات میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے مختلف مواقع پر فجر کی نماز میں دعائے قنوت پڑھنا ثابت ہے۔ (۱۱۷) ان روایات کی بنا پر بعض فقہا فجر کی نماز میں معمولاً قنوت پڑھنے کو مستحب قرار دیتے ہیں، لیکن فقہائے احناف کی رائے میں اسے ایک مستقل معمول نہیں بنایا جاسکتا، بلکہ اس کا جزا اسی وقت ہے جب مسلمانوں پر کوئی غیر معمولی آفت اور مصیبت نازل ہو جائے۔ (۱۱۸)

۴۔ صلاة الكسوف سے متعلق بیشتر روایات میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے نماز کے عام طریقے کے برعکس، ایک رکعت میں ایک سے زیادہ رکوع کرنے کا ذکر ہوا ہے۔ اس ضمن میں بعض روایات دو دو، بعض تین تین، بعض چار چار اور بعض پانچ پانچ رکوعوں کا ذکر کرتی ہیں، (۱۱۹) جبکہ بعض روایات میں عام طریقے کے مطابق صرف ایک رکوع کا ذکر بھی ہوا ہے۔ (۱۲۰)

محدثین عموماً دو رکوعوں والے طریقے کو اصل قرار دیتے ہوئے اس پر عمل کرتے ہیں، لیکن احناف نے ایک سے زیادہ رکوعات والی تمام روایات کو اصل اور لازم سنت کے طور پر قبول نہیں کیا۔ ان کی رائے یہ ہے کہ یہ رکوع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے پریشانی، خوف اور تضرع کی ایک مخصوص کیفیت کے تحت کیے جو آپ پر اس موقع پر طاری تھی۔ مثلاً آپ نے اس نماز کی حالت میں ”اف اف“ کے کلمات کہے۔ (۱۲۱) نیز جب آپ کو آگ دکھائی گئی تو آپ اضطراب

(۱۱۶) (بصا ص، ”احکام القرآن“، ۱/۲۰۳، ۲۰۴)

(۱۱۷) بخاری، کتاب الدعوات، باب الدعاء علی المشرکین، رقم ۶۰۵۷

(۱۱۸) ”اعلاء السنن“، ۶/۹۵، ۹۶

(۱۱۹) بخاری، کتاب الكسوف، باب الصدقة فی الكسوف، رقم ۱۰۳۳۔ مسلم، کتاب الكسوف، باب صلاة الكسوف،

رقم ۹۰۱، ۹۰۲۔ ترمذی، ابواب السفر، باب ما جاء فی صلاة الكسوف، رقم ۵۶۰، ۵۶۱۔ ابوداؤد، کتاب صلاة الاستسقاء،

باب من قال اربع رکعات، رقم ۱۱۸۲

(۱۲۰) نسائی، کتاب الكسوف، نوع آخر، رقم ۱۳۸۳، ۱۳۸۵، ۱۳۹۰

(۱۲۱) ابوداؤد، کتاب صلاة الاستسقاء، باب من قال بربک رکعتین، رقم ۱۱۹۳

کی کیفیت میں اپنی جگہ سے پیچھے ہٹنے لگے کہ کہیں اس کی تپش آپ تک نہ پہنچ جائے۔ (۱۲۲) چنانچہ اس خاص کیفیت میں اگر آپ نے ایک سے زیادہ رکوع ادا کیے تو اسے نمازِ کسوف کی کوئی مستقل سنت قرار دینا درست نہیں۔ (۱۲۳)

مقدمات کے عدالتی فیصلوں کی نوعیت

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ریاست مدینہ کے قاضی بھی تھے اور لوگ اپنے جھگڑوں کا فیصلہ کرانے کے لیے آپ کے پاس حاضر ہوا کرتے تھے۔ مقدمات میں اصل چیز چونکہ حالات کی رعایت سے بہتر سے بہتر فیصلہ کرنا ہوتا ہے، اس لیے ظاہر ہے کہ تمام مقدمات میں ایک ہی نوعیت کا فیصلہ نہیں کیا جاسکتا بلکہ ہر مقدمے کا فیصلہ اس کی جزئیات و تفصیلات کو سامنے رکھ کر کیا جاتا ہے۔ اس سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ مقدمات کے فیصلوں کی حیثیت عمومی قانون کی نہیں ہوتی اور کسی ایک مقدمے میں کیے جانے والے فیصلے کا اطلاق، حالات کی رعایت کیے بغیر، ہر قسم کی صورت حال پر نہیں کیا جاسکتا۔ لہذا احناف احادیث میں وارد ایسے فیصلوں کو کلی و عمومی ضابطے کی حیثیت دینے سے گریز کرتے ہیں۔ نیز ایسی احادیث کو بھی جن میں بیان ہونے والا حکم دوسرے دلائل کی روشنی میں عمومی ضابطے بننے کا متحمل نہ ہو، بالعموم قضا پر ہی محمول کرتے ہیں۔

مثال کے طور پر جابر بن عبد اللہ رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے شفعہ کا حق ایسی زمین میں دیا جو ابھی شرکا میں تقسیم نہ ہوئی ہو۔ جب حصوں کی حد بندی ہو جائے اور راستے الگ الگ ہو جائیں تو پھر کوئی شفعہ نہیں۔ (۱۲۴)

شوافع اور حنابلہ کا مسلک اس روایت کے ظاہر کے مطابق یہ ہے کہ شفعہ کا حق پڑوسی کو حاصل نہیں بلکہ صرف اس شخص کو ہے جو زمین کی ملکیت میں شریک ہو، لیکن احناف عقلی و نقلی دلائل کی

(۱۲۲) مسلم، کتاب الکسوف، باب صلاة الكسوف، رقم ۹۰۱

(۱۲۳) "بدائع الصنائع" ۲۸۱/۱

(۱۲۴) بخاری، کتاب البیوع، باب بیع الشریک من شریک، رقم ۲۲۱۳

روشنی میں پڑوسی کے لیے بھی شفعہ کا حق تسلیم کرتے ہیں اور مذکورہ بالا حدیث کو قضا پر محمول کرتے ہیں، جس کا مطلب یہ ہے کہ یہ کوئی عمومی حکم نہیں بلکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کسی خاص مقدمے میں پیش نظر حالات و تفصیلات کو سامنے رکھ کر یہ فیصلہ دیا تھا۔ (۱۲۵)

اسی طرح عبد اللہ بن عمرؓ نے روایت کیا ہے کہ حبان بن منقذ انصاری خرید و فروخت میں اکثر نقصان اٹھاتے تھے تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے فرمایا کہ تم جب بھی کسی کے ساتھ خرید و فروخت کا معاملہ کرو تو اس سے کہہ دیا کرو کہ دھوکا نہیں چلے گا۔ پھر تمہیں تین دن تک اس معاملے پر غور کرنے کا اختیار ہوگا۔ تین دن کے بعد اگر تمہیں وہ چیز پسند ہو تو اس کو رکھ لو، ورنہ بیچنے والے کو واپس کر دو۔ (۱۲۶)

فقہائے احناف میں سے امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک اور اسی طرح فقہائے حنابلہ و مالکیہ کی رائے میں تین دن خیار شرط کے لیے حتمی مدت کی حیثیت نہیں رکھتے بلکہ فریقین باہمی رضامندی سے اس مقصد کے لیے کوئی بھی مدت طے کر سکتے ہیں، کیونکہ مقصود اس چیز کو جانچ پرکھ کر دیکھنا ہے اور اس غرض کے لیے بعض دفعہ تین دن سے زائد مدت مقرر کرنے کی ضرورت بھی پیش آ سکتی ہے۔ (۱۲۷)

حدود اور تعزیری سزاؤں میں امتیاز

فقہائے احناف نے اسی اصول کے تحت متعدد مسائل میں جہاں نص میں کسی جرم پر سزائے موت بیان کی گئی ہے، اس سزا کو بطور حد قبول نہیں کیا، کیونکہ دیگر قابل لحاظ نقلی یا عقلی و قیاسی دلائل سے واضح ہوتا ہے کہ ہر حال میں اس سزا کا لازمی نفاذ شارع کا منشا نہیں ہے۔

(۱۲۵) جصاص، "احکام القرآن" ۲/۱۹۷، ۱۹۸.

(۱۲۶) سنن الدار قطنی، کتاب البیوع، رقم ۲۹۹۲۔ المنشی لابن الجارود، کتاب البیوع والتجارات، باب فی التجارات، رقم ۵۵۰.

(۱۲۷) البخاری، "المحیط البرہانی" ۲/۲۶۲، ۲۶۳.

مثال کے طور پر متعدد روایات میں یہ بیان ہوا ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اگر کوئی شخص شراب نوشی کے جرم میں چوتھی مرتبہ پکڑا جائے تو اسے قتل کر دیا جائے۔ (۱۲۸) تاہم جابر بن عبد اللہ رضی اللہ عنہ بیان کرتے ہیں کہ جب ایک شخص کو چوتھی مرتبہ پکڑ کر آپ کے پاس لایا گیا تو آپ نے اسے قتل نہیں کیا۔ (۱۲۹) اس سے معلوم ہوا کہ آپ کا منشا اس صورت میں قتل کو لازم قرار دینا نہیں تھا، چنانچہ جمہور فقہاء بھی اس کو لازم نہیں سمجھتے۔

اس طرح روایات میں ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی سوتیلی ماں کے ساتھ نکاح کرنے والے کو قتل کرنے کا حکم دیا، (۱۳۰) جبکہ بعض روایات میں لواطت کے مرتکب کے لیے بھی قتل کی سزا بیان ہوئی ہے، (۱۳۱) تاہم فقہائے احناف ان جرائم میں قتل کی سزا کو لازم نہیں سمجھتے۔ ان کی رائے میں یہ تعزیری جرائم ہیں جن میں قتل کے علاوہ دوسری سزائیں بھی دی جاسکتی ہیں۔ (۱۳۲)

حدیث و سیرت کی کتابوں میں متعدد ایسے افراد کے واقعات نقل کیے گئے ہیں جنہیں عبد نبوی میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی توہین اور آپ کی شان میں گستاخی کے جرم پر قتل کر دیا گیا۔ (۱۳۳) بعض

(۱۲۸) ترمذی، ابواب الحدود، باب ما جاء من شرب الخمر فاجلدوه، رقم ۱۳۳۳

(۱۲۹) نفس المصدر، رقم ۱۳۳۳

ابو نعیم نے اس واقعے کی تفصیل یہ نقل کی ہے کہ جب چوتھی مرتبہ اس شخص کو پکڑ کر لایا گیا تو عمر رضی اللہ عنہ نے کہا کہ یا رسول اللہ، انتظار کس بات کا ہے؟ یہ چوتھی بار ہے، اس کی گردن ازاد دیجیے۔ آپ نے فرمایا، اس کی گردن اڑا دو۔ لیکن ایک شخص بولا کہ میں نے اسے جنگ بدر میں دشمنوں کے خلاف ندی پامردی سے جنگ لڑتے ہوئے دیکھا ہے۔ ایک دوسرے شخص نے بھی یہی گواہی دی۔ اس پر نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ کیف و قسود شہد بدر! یعنی جب یہ بدر میں شریک ہو چکا ہے تو پھر اسے کیسے قتل کیا جاسکتا ہے؟ (ابو نعیم، "معرفة

الصحابہ"، باب أنیم، ذکر مروان بن قیس الأسدی، ۳۰۵/۳، رقم ۶۳۶۶)

(۱۳۰) ترمذی، کتاب الاحکام، باب فی من تزوج امرأة ابیہ، رقم ۱۳۶۲

(۱۳۱) ترمذی، کتاب الحدود، باب ما جاء فی حد اللوطی، رقم ۱۳۵۶

(۱۳۲) "مدانغ الصنائع" ۳۳/۷

فقہانے ان واقعات سے یہ استدلال کیا ہے کہ ہر وہ کافر جو نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی توہین کا مرتکب ہو، اسے لازماً قتل کیا جائے گا۔

تاہم فقہائے احناف کا رجحان یہ ہے کہ یہ تعزیری سزا کا معاملہ ہے جس میں جرم کی نوعیت و کیفیت، سنگینی اور اثرات کو مد نظر رکھ کر سزا کا تعین کرنا چاہیے۔ چنانچہ عام حالات میں اس جرم پر سزائے موت دینے کے بجائے ایسی تعزیری سزا پر اکتفا کرنی چاہیے جو مجرم کو آئندہ اس جرم کے ارتکاب سے روکنے میں موثر ہو، البتہ اگر اس جرم کا ارتکاب علانیہ ہو اور اس میں سرکشی کا عنصر بھی شامل ہو جائے اور خاص طور پر اگر مجرم اسے ایک عادت اور معمول کے طور پر اختیار کر لے تو اسے قتل بھی کیا جاسکتا ہے۔ (۱۳۴)

مخصوص تناظر میں دیے گئے احکام

بعض اوقات شارع، شریعت کے اصول کلیہ کا اطلاق کرتے ہوئے مخصوص صورت حال میں ایک لائحہ عمل تجویز کرتا ہے جو اس صورت حال میں موزوں اور مناسب ہوتا ہے۔ وقتی حالات اور عارضی وجوہ کے تحت دیے جانے والے ان احکام کی نوعیت ابدی شرعی احکام کی نہیں ہوتی جن کی پابندی اپنے ظاہر کے لحاظ سے ہر حالت میں مطلوب ہو، بلکہ صورت حال کے بدلتے ہی حکم غیر

(۱۳۳) ابوداؤد، کتاب الحدود، باب الحكم فی من سب النبی صلی اللہ علیہ وسلم، رقم ۴۳۶۱۔ ابن ہشام، السیرۃ النبویہ، ۱/۵۰، ۷۱، ۷۲۔ مجمع الزوائد ۶/۲۶۰۔ ابن ابی عاصم، الدیات، ۱/۵۳۔
(۱۳۴) جصاص، "مختصر اختلاف العلماء" ۳/۵۰۵، ۵۰۶۔ ابن الہمام، "فتح القدیر" ۶/۶۲، ۶۳۔
ابن عابدین، "تنبیہ الولاة والحکام"، مضمولہ: مجموعۃ رسائل ابن عابدین، ۱/۳۵۴۔

امام طحاوی لکھتے ہیں:

ومن كان ذلك منه من الكفار ذوی
المنہود لہم یكون بذلك خارجا من
عہدہ وانراں لا یعاودہ فان عاودہ ادب
علیہ ولہم یقتل (مختصر الطحاوی، ص ۲۶۲)

"اگر کوئی معاہدہ کافر سب و شتم کا مرتکب ہو تو اس سے
اس کا معاہدہ نہیں ٹوٹے گا۔ اس سے کہا جائے گا کہ
وہ دوبارہ ایسا نہ کرے۔ پھر اگر دوبارہ ایسا کرے تو
اسے سزا دی جائے گی، لیکن قتل نہیں کیا جائے گا۔"

متعلق ہو جاتا ہے اور نئی صورت حال میں اجتہاد سے کام لیتے ہوئے قواعد کلیہ کا ازسرنو اطلاق کرنے کی ضرورت پیش آ جاتی ہے۔

فقہائے احناف درج ذیل احادیث کو اسی زاویہ نظر سے دیکھتے ہیں:

۱۔ ابو طلحہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ انہوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا کہ کچھ تیسوں کو وراثت میں شراب ملی ہے، اس کا کیا کیا جائے؟ آپ نے فرمایا: اسے بہادو۔ ابو طلحہ نے پوچھا کہ کیا اس کا سر کہ نہ بنا لیا جائے؟ آپ نے فرمایا کہ نہیں۔ (۱۳۵)

جمہور فقہاء کے نزدیک اس حدیث کی بنا پر شراب کو سر کہ بنانا جائز نہیں، لیکن احناف کہتے ہیں کہ اس حکم کا تعلق اس دور سے ہے جب شراب کی حرمت کا حکم نیا نیا اترتا تھا اور لوگوں کے دلوں سے شراب کی محبت بالکل ختم کرنے کے لیے شراب کے برتنوں کا استعمال بھی وقتی طور پر ممنوع قرار دیا گیا تھا۔ بعد میں جب لوگوں کے دلوں میں شراب کی نفرت اچھی طرح جاگزیں ہو گئی تو ان برتنوں کے استعمال کی ممانعت ختم کر دی گئی۔ احناف کے نقطہ نظر سے عبوری صورت حال ختم ہو جانے کے بعد شراب کو سر کہ بنانے کی ممانعت بھی اسی طرح ختم ہو چکی ہے۔ (۱۳۶)

۲۔ روایات میں نقل کیا گیا ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے درندوں کی کھال کو بچھونے کے طور پر استعمال کرنے سے منع فرمایا۔ (۱۳۷)

احناف کا نقطہ نظر یہ ہے کہ اس ممانعت کا تعلق فی نفسہ درندے کی کھال کے حرام یا ناپاک ہونے سے نہیں ہے، اس لیے کہ بعض دوسری روایات کے مطابق ہر قسم کی کھال جسے دباغت کے طریقے سے پاک کر لیا جائے، شرعاً قابل استعمال بن جاتی ہے۔ احناف اس ممانعت کو عہد رسالت کی ایک وقتی ضرورت یعنی عجمی کفار کے ساتھ تشبہ کے پہلو سے دیکھتے ہیں۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے مختلف ذہنی و قومی مصالحوں کے پیش نظر صحابہ کو بعض ایسے امور میں بھی کفار اور اہل عجم کے

(۱۳۵) ابوداؤد، کتاب الاشریہ، باب ماجاء فی الخمر تخلل، رقم ۳۶۷۵

(۱۳۶) "المبسوط"، ۲۳/۲۳۔ "اللباب فی الجمع بین السنة والکتاب" ۷۸/۱

(۱۳۷) ترمذی، کتاب الملباس باب ماجاء فی النہی عن جلود السباع، رقم ۱۷۷۰

ساتھ مشابہت سے گریز کی ہدایت فرمائی تھی جو فی نفسہ مباح تھے۔ احناف کا کہنا ہے کہ ایسی چیزوں کا تعلق چونکہ ایک خاص ماحول میں ملحوظ مصلحت سے ہوتا ہے اور ان کی حیثیت مستقل اور ابدی شرعی حکم کی نہیں ہوتی، اس لیے حالات و زمانہ کے بدل جانے سے اگر کسی چیز میں تشبہ کا پہلو باقی نہ رہے تو وہ اپنے اصل حکم یعنی اباحت کی طرف لوٹ جائے گی۔ اسی اصول کے تحت احناف درندوں کی کھال کو دباغت کے بعد استعمال میں لانے کو جائز اور مباح قرار دیتے ہیں۔ (۱۳۸)

بعض افراد کے لیے مخصوص احکام

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بعض مواقع پر عام ضابطے کے خلاف بعض افراد کو خصوصی رخصت دیا کرتے تھے جس کا اطلاق دوسرے افراد پر نہیں ہوتا تھا۔ چنانچہ براء بن عازب رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ ان کے ماموں ابو بردہ نے ایک موقع پر عید الاضحیٰ کی نماز پڑھنے سے قبل ہی جانور کی قربانی کر دی جس پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ یہ قربانی ادا نہیں ہوتی۔ اس کو جگہ دوسرا جانور ذبح کر دے۔ انہوں نے کہا کہ میرے پاس تو اب ایک چھوٹی عمر کا جانور ہی ہے۔ آپ نے فرمایا، اسی کو ذبح کر دو لیکن یہ رخصت صرف تمہارے لیے ہے، تمہارے بعد اور کسی کے لیے نہیں ہے۔ (۱۳۹)

احناف نے اس اصول کا اطلاق حسب ذیل روایتوں پر ہے:

۱۔ عبد اللہ ابن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ ایک آدمی حالت احرام میں وفات پا گیا تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

لا تخمروا راسه فانه يبعث يوم
القيامة ملبياً (۱۴۰)

”اس کے سر کو مت ڈھانپو۔ کیونکہ یہ قیامت کے دن تلبیہ پڑھتا ہوا اٹھایا جائے گا۔“

امام شافعیؒ کے نزدیک یہ حکم ہر اس شخص کے لیے ہے جو حالت احرام میں وفات پا جائے، لیکن احناف نے اس کو ایک عام حکم کے طور پر تسلیم نہیں کیا بلکہ قرآن کی بنا پر اس کو اس شخص کی خصوصیت

(۱۳۸) ”تحفة الاخيار بترتيب شرح مشكل الآثار“ ۳۲۱/۶-۲۳۳

(۱۳۹) بخاری، کتاب الاضاحی، باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم لابی بردہ: شیخ بالحدیث من المعرف، رقم ۵۵۵۶

(۱۴۰) بخاری، کتاب جزاء الصيد، باب ستہ الحرم اذ مات، رقم ۱۸۵۱

پر محمول کیا ہے۔ (۱۳۱)

۲۔ سیدنا ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ جس دن نجاشی کا انتقال ہوا، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے صحابہ کو اس کی اطلاع دی اور پھر جنازہ گاہ میں ان کو جمع کر کے ان کی غائبانہ نماز جنازہ پڑھائی۔ (۱۳۲)

شواہق اس روایت سے غائبانہ نماز جنازہ کی عام مشروعیت پر استدلال کرتے ہیں، لیکن احناف نے اس کو اس تناظر میں دیکھا ہے کہ چونکہ نجاشی کے اپنے ملک میں اس کی نماز جنازہ ادا نہیں کی گئی تھی، اس لیے نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کی غائبانہ نماز جنازہ کا اہتمام فرمایا۔ اس طرح کے ایک آدھ واقعے کے علاوہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے غائبانہ نماز جنازہ کو معمول نہیں بنایا اور آپ کے بعد صحابہ سے بھی ایسا کوئی معمول ثابت نہیں۔ اس سے معلوم ہوا کہ صحابہ نے بھی نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے عمل سے اس طریقے کی عام مشروعیت نہیں سمجھی۔ (۱۳۳)

۳۔ ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ ایک شخص نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوا اور بتایا کہ اس نے رمضان میں روزے کی حالت میں اپنی بیوی سے ہم بستری کر لی ہے۔ آپ نے اس سے پوچھا کہ کیا کفارے کے طور پر تم غلام آزاد کر سکتے ہو؟ اس نے کہا کہ نہیں۔ آپ نے پوچھا کہ کیا دو ماہ کے مسلسل روزے رکھ سکتے ہو؟ اس نے کہا کہ نہیں۔ آپ نے پوچھا کہ کیا ساٹھ مساکین کو کھانا کھلا سکتے ہو؟ اس نے کہا کہ نہیں۔ اتنے میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس کھجوروں کا ایک بڑا برتن لایا گیا تو آپ نے وہ اس شخص کو دے دیا اور فرمایا کہ جا کر اس کو صدقہ کر دو۔ اس نے اپنے اہل خانہ کی بھوک اور احتیاج کا ذکر کیا اور کہا کہ ہم سے زیادہ اس کا کوئی مستحق نہیں۔ اس پر آپ نے اسے اجازت دے دی کہ وہ یہ کھجوریں اپنے گھر والوں کو کھلا دے۔ (۱۳۴)

(۱۳۱) "شرح مختصر الطحاوی" ۱۹۵/۲۔ "بدائع الصنائع" ۳۰۸/۱۰

(۱۳۲) بخاری، کتاب الجنائز، باب الرجل یسعی الی اہل المیت بنفسه، رقم ۱۲۳۵

(۱۳۳) "شرح مختصر الطحاوی" ۲۱۹/۲۔ "فتح القدیر" ۱۱۹/۲

(۱۳۴) بخاری، کتاب الصوم، باب المجامع فی رمضان بل یطعم بلہ من الکفارة؟، رقم ۱۸۵۳

بعض محدثین اور فقہاء اس روایت کی بنیاد پر اس کے قائل ہیں کہ جس شخص پر کفارہ لازم ہو، اگر وہ خود محتاج اور فقیر ہو تو وہ کفارے کی رقم خود اپنی ضروریات پر خرچ کر سکتا ہے۔ تاہم احناف نے اس تعیم کو قبول نہیں کیا اور کفارے سے متعلق شریعت کے عام اصول کو پیش نظر رکھتے ہوئے یہ قرار دیا ہے کہ مذکورہ واقعہ ایک استثنائی واقعہ تھا اور اس میں کفارے کی رقم خود صرف کرنے کی جو اجازت دی گئی، وہ اسی شخص کے خاص تھی جسے عمومی ضابطہ نہیں بنایا جاسکتا۔ (۱۳۵)

محتمل واقعات سے عمومی ضابطے اخذ کرنے میں احتیاط

فقہائے احناف عام طور پر مختلف احتمالات رکھنے والے واقعات سے، جن میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے کوئی بات ارشاد فرمائی یا کوئی خاص طرز عمل اختیار کیا، عمومی ضابطے اخذ نہیں کرتے اور خاص طور پر اگر دیگر شرعی دلائل اس تعیم میں مانع ہوں تو انہی کو فیصلہ کن اہمیت دیتے ہیں۔ اس اصول کے انطباق کی چند مثالیں حسب ذیل ہیں:

۱۔ عبد اللہ بن عمر اور جابر بن عبد اللہ رضی اللہ عنہما سے مروی روایات میں بیان کیا گیا ہے کہ ان حضرات نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو بعض مواقع پر قضائے حاجت کے وقت قبلہ رخ ہو کر یا قبلہ کی طرف پشت کر کے بیٹھے ہوئے دیکھا۔ (۱۳۶)

فقہاء کے بعض گروہ ان روایات کی روشنی میں مخصوص صورتوں میں قضائے حاجت کے دوران میں قبلہ کی طرف رخ یا پشت کرنے کے جواز کے قائل ہیں۔ تاہم فقہائے احناف اس حوالے سے اس عمومی ہدایت کو زیادہ اہمیت دیتے ہیں جو نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے قولی طور پر صحابہ کو دی اور اس میں کسی قسم کے فرق کے بغیر مطلقاً قبلہ کی طرف چہرہ یا پشت کرنے سے منع فرمایا۔ (۱۳۷)

احناف کا کہنا ہے کہ ابن عمر اور جابر کی روایات میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا جو عمل نقل کیا گیا ہے، اس میں کئی احتمالات ہو سکتے ہیں جن کی وجہ سے انہیں اس معاملے میں عمومی حکم کا ماخذ بنانا مشکل ہے۔

(۱۳۵) "اصول السرخسی" ۱۶۸/۲

(۱۳۶) بخاری، کتاب الوضوء، باب من تبرز علی البینین، رقم ۱۳۵۔ مسلم، کتاب الطہارۃ، باب الاستطابۃ، رقم ۲۶۶

(۱۳۷) مسلم، کتاب الطہارۃ، باب الاستطابۃ، رقم ۲۶۵، ۲۶۶

خاص طور پر یہ سوال بہت اہم ہے کہ اگر آپ عمومی ہدایت میں کوئی ترمیم فرمانا چاہتے تھے تو اس کا طریقہ یہ تھا کہ آپ خود اہتمام کے ساتھ صحابہ کو اس کی اطلاع دیتے، نہ یہ کہ اس معاملے کو بعض صحابہ کے محض اتفاقاً آپ کو دیکھنے اور آپ کا یہ عمل بیان کرنے پر منحصر چھوڑ دیا جاتا۔ (۱۳۸)

۲۔ عقبہ بن عامر رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ انہوں نے ایک عورت سے شادی کی لیکن بعد میں ایک عورت نے آ کر کہا کہ میں نے تو تم دونوں میاں بیوی کو بچپن میں دودھ پلایا تھا۔ عقبہ مسئلہ دریافت کرنے کے لیے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس حاضر ہوئے تو آپ نے فرمایا کہ اپنی بیوی کو اپنے سے جدا کر دو۔ (۱۳۹)

بعض فقہانے اس حدیث سے یہ استدلال کیا ہے کہ رضاع کے معاملے میں ایک عورت کی شہادت بھی معتبر ہے یعنی اگر ایک عورت یہ کہہ دے کہ میں نے فلاں شخص کو بچپن میں دودھ پلایا تھا تو اس سے ان کے مابین حرمت رضاعت ثابت ہو جائے گی۔ تاہم جمہور فقہانے واقعہ کے سیاق و سباق کو ملحوظ رکھتے ہوئے اس استدلال کو قبول نہیں کیا، کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے عقبہ بن حارث کو اپنی بیوی کو چھوڑ دینے کا حکم کسی قانونی فیصلے کے طور پر نہیں، بلکہ محض احتیاط کے پہلو سے دیا تھا جس کی وجہ یہ ہو سکتی ہے کہ آپ نے واقعاتی قرآن کی روشنی میں اس عورت کے بیان

(۱۳۸) "اعلاء السنن"، ۱/۳۰۵

اس ضمن میں علامہ شوکانی نے بھی احناف کے زاویہ نظر سے اتفاق کرتے ہوئے لکھا ہے:

روية ابن عمر كانت اتفاقية من	"ابن عمر نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو اس حالت
دون قصد منه ولا من الرسول صلى	میں محض اتفاقاً دیکھا۔ نہ ان کا باقاعدہ دیکھنے کا
الله عليه وسلم فلو كان يترتب على	ارادہ تھا اور نہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا انہیں نظر آنے
هذا الفعل حكم لعامة الناس لبينه	کا۔ سو اگر اس عمل پر عام لوگوں کے حوالے سے
لهم فان الاحكام العامة لا بد من	کوئی شرعی حکم مرتب ہوتا تو آپ از خود اسے ان
بيانها (نیل الاوطار ص ۸۹)	کے سامنے واضح فرماتے، کیونکہ عمومی احکام کو تو

لوگوں کے سامنے بیان کرنا ضروری ہے۔"

(۱۳۹) بخاری، کتاب العلم، باب الرحلة فی المسألة النازلة، رقم ۸۸

— فقہائے احناف اور فہم حدیث ۲۲۵ —

میں وزن محسوس کیا ہو۔ چنانچہ آپ نے عقبہ سے فرمایا: کیف وقد قیل؟ ”تم کیسے اس کو اپنے پاس رکھو گے جبکہ ایسی شبہ والی بات کہہ دی گئی ہے؟“ اگر ان کامیاب بیوی کے طور پر رہنا قانونی طور پر حرام ہوتا تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم از خود ان کے مابین جدائی کر دیتے، لیکن آپ نے ایسا نہیں کیا بلکہ محض اس کو پسند کیا کہ وہ ایک شبہ والے معاملے سے بچیں۔ اس لیے ان احتمالات کے ہوتے ہوئے اس واقعے سے یہ فقہی نتیجہ اخذ کرنا کسی طرح درست نہیں کہ جب بھی کوئی عورت یہ بیان دے دے کہ اس نے فلاں اور فلاں بچے کو دودھ پلایا ہے تو اس سے ان دونوں کے مابین رضاعت کا رشتہ ثابت مان لیا جائے گا۔ (۱۵۰)

۳۔ عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہما فرماتے ہیں کہ جنگ احد کے موقع پر مجھے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے پیش کیا گیا۔ اس وقت میں چودہ سال کا تھا تو آپ نے مجھے بچوں میں شمار کیا (اور مجھے لڑائی میں شریک ہونے کی اجازت نہیں دی)۔ پھر غزوہ خندق کے موقع پر مجھے آپ کے سامنے پیش کیا گیا۔ اس وقت میری عمر پندرہ سال تھی تو آپ نے مجھے اجازت دے دی۔ (۱۵۱)

فقہاء و محدثین کے ایک گروہ نے اس روایت کی بنیاد پر شریعت کا عمومی ضابطہ یہ متعین کیا ہے کہ لڑکا جب پندرہ سال کی عمر کو پہنچ جائے تو اس پر بالغ کے احکام جاری کیے جائیں گے۔ تاہم احناف اور بعض دوسرے فقہاء نے اس استدلال پر مختلف سوال اٹھاتے ہوئے اسے قبول نہیں کیا۔ مثلاً یہ کہ اس روایت میں اس کی کوئی تصریح نہیں کہ ابن عمر کو جنگ کے لیے قبول کیے جانے کا فیصلہ ان کے بالغ یا نابالغ ہونے کی بنا پر کیا گیا تھا۔ جنگ کے لیے جسمانی صلاحیت اصل چیز ہے نہ کہ بلوغ و عدم بلوغ، اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے خندق کے موقع پر ابن عمر کو اجازت دینے کی یہ توجیہ زیادہ قابل فہم ہے کہ آپ نے ان کو قتال کے قابل سمجھا جبکہ احد کے موقع پر وہ اس قابل نہیں تھے۔ (۱۵۲)

مزید یہ کہ روایت سے یہ بھی کسی طرح ثابت نہیں ہوتا کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ فیصلہ ابن

(۱۵۰) ”کتاب الاصل“ ۹۰، ۸۹/۳

(۱۵۱) بخاری، کتاب المغازی، باب غزوۃ الخندق، رقم ۳۰۹۷

(۱۵۲) ابن دین العید، ”احکام الاحکام“ ۳۳۵/۲

عمر کی سن کی روشنی میں کیا تھا، اس لیے کہ دونوں موقعوں پر آپ نے ان کی عمر دریافت نہیں کی۔ احد میں ان کا چودہ سال کا جبکہ خندق میں پندرہ سال کا ہونا اپنی جگہ درست ہے، لیکن سوال یہ ہے کہ کیا نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے فیصلے کی بنیاد ان کی عمر تھی؟ روایت میں اس کی کوئی تصریح موجود نہیں۔ زیادہ سے زیادہ یہ ابن عمر کا اپنا استنباط ہو سکتا ہے جسے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی نسبت سے کسی تشریحی ضابطے کی حیثیت نہیں دی جاسکتی۔ (۱۵۳)

قواعد عامہ سے ہٹی ہوئی روایات کی توجیہ و تاویل

احکام شریعہ کے استنباط کے ضمن میں احناف نے اس پہلو پر بطور خاص توجہ دی ہے کہ کسی بھی معاملے میں شریعت کے اصل اور عمومی حکم کی حیثیت اسی بات کو دی جائے جو دین کے عام مزاج، اصول عامہ اور قواعد کلیہ سے مناسبت رکھتی ہو اور اگر کسی حدیث میں اس سے مختلف کوئی بات منقول ہو تو اس کی بنیاد پر قواعد کلیہ کو ترک کر دینے کے بجائے خود ان روایات کی کوئی مناسب توجیہ کی جائے جس سے اپنے خاص محل میں وہ بھی قابل فہم بن جائیں اور شریعت کے عمومی اصول بھی مجروح نہ ہوں۔

ابن رشد اس اصول کی وضاحت میں لکھتے ہیں:

”ایسے اصول جو بہت سی جزئیات کی بنیاد بنتے ہیں اور ان سے غرض بھی ایک کلی ضابطہ بیان کرنا ہوتا ہے جن سے بوقت ضرورت استدلال کیا جاسکے، ان کو نادر احادیث اور خاص طور پر کسی مخصوص واقعے میں مروی روایات کی بنیاد پر رد کرنا بہت مشکل ہے۔ اسی لیے سیدنا عمرؓ نے فاطمہ بنت قیس کی حدیث کے بارے میں فرمایا تھا کہ کہ ہم کتاب اللہ کے حکم کو ایک

ویصعب رد الاصول المنتشرة
التي يقصد بها التاصيل والبيان
عند وقت الحاجة بالاحاديث
النادرة وبخاصة التي تكون في
عين، ولذلك قال عمر رضی اللہ
عنه فی حدیث فاطمة بنت
قيس: لا نترك كتاب الله
لحدیث امرأة (۱۵۴)

(۱۵۳) جصاص، ”احکام القرآن“، ۱۲۹/۳

— فقہائے احناف اور فہم حدیث ۲۲۷ —

عورت کی بیان کردہ حدیث کی وجہ سے نہیں
چھوڑ سکتے۔“

فقہائے احناف نے اس اصول کی روشنی میں درج ذیل احادیث کو ظاہری مفہوم کے لحاظ سے
قبول کرنے کے بجائے ان کی تاویل و توجیہ کا طریقہ اختیار کیا ہے:

۱۔ ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس شخص
نے ایسی بکری خریدی جس کا دودھ کئی دنوں سے دوہا نہیں گیا تھا اور اس کا دودھ استعمال کر لیا تو اب
اگر وہ اس کو رکھنے پر راضی ہے تو درست، ورنہ جانور کو واپس کر دے اور استعمال شدہ دودھ کے
عوض میں ایک صاع کھجور بکری کے مالک کو ادا کر دے۔ (۱۵۵)

احناف نے اس کو ایک عمومی قانون ماننے سے انکار کیا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ اگر اس کو ایک
عمومی قانون مانا جائے تو شریعت کے اس مسلمہ اصول کی خلاف ورزی لازم آتی ہے کہ تاوان
ہمیشہ تلف شدہ چیز کے مساوی ہونا چاہیے۔ اب یہ تو ممکن ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے
جس مقدمے میں مذکورہ حکم جاری کیا، اس میں ایک صاع کھجوریں مقدار یا قیمت کے لحاظ سے
جانور کے دودھ کا بدل بن سکتی ہوں، لیکن ظاہر ہے کہ ہر صورت میں ایسا ممکن نہیں۔ اس لیے مذکورہ
صورت مسئلہ کے بارے میں یہ کوئی عام اور کلی قانون نہیں جس کی پابندی ہر مقدمے میں، ہر حال
میں اور ہر زمانے میں ضروری ہو بلکہ یہ بائع اور مشتری کے درمیان محض صلح کی ایک صورت کا بیان
ہے جس پر وہ اگر راضی ہو جائیں تو بہتر، ورنہ دوسرے طریقے سے ان کے مقدمے کا فیصلہ کیا جا
سکتا ہے۔ (۱۵۶)

۲۔ روایات میں نقل ہوا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک انصاری کے قتل کے معاملے
میں، جو یہودیوں کے علاقہ خیبر میں مقتول پایا گیا اور اس کا قاتل نامعلوم تھا، زمانہ جاہلیت میں راج

(۱۵۳) "بداية المجتهد" ۲۹/۲

(۱۵۵) بخاری، کتاب البیوع، باب النبی للبايع ان لا یحفل الا بل والبقرو الغنم وكل محفلة، رقم ۲۱۳۸

(۱۵۶) "المبسوط" ۳۰/۱۳

قسامت کا طریقہ اختیار کیا۔ آپ نے انصار سے کہا کہ کیا تم یہ قسم کھا سکتے ہو (کہ یہ قتل فلاں یہودی نے کیا ہے) تاکہ اس سے قصاص لینے کے حق دار بن جاؤ؟ انصار نے کہا کہ نہیں، ہمیں یہ بات پسند نہیں کہ دیکھے بغیر قسم اٹھالیں۔ آپ نے پوچھا کہ کیا یہود تمہارے سامنے قسم کھالیں کہ وہ اس کے قاتل نہیں؟ انصار نے کہا کہ ہمیں ان کی قسموں کا اعتبار نہیں۔ چنانچہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اس انصاری کی دیت بیت المال سے ادا کر دی تاکہ اس کا خون رائیگاں نہ جائے۔ (۱۵۷)

مذکورہ روایت میں انصار کے قسمیں کھانے پر ملزم کو قصاص کے لیے ان کے حوالے کر دینے کا ذکر ہوا ہے۔ احناف کہتے ہیں کہ یہ بات شریعت کے مسلمہ اصولوں کے خلاف ہے کہ کوئی شخص کسی ایسے معاملے پر قسم کھائے یا گواہی دے جسے اس نے دیکھا ہی نہیں اور اس کی قسم کی بنیاد پر ملزم کے خلاف فیصلہ کر دیا جائے۔ اس لیے مذکورہ روایت کو ظاہر کے اعتبار سے قبول کرنے میں شریعت کے ایک واضح اور مسلمہ اصول کی خلاف ورزی لازم آتی ہے۔ چنانچہ احناف اس کی توجیہ یہ کرتے ہیں کہ دراصل نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد کا مقصد فی الواقع انصار کی قسموں کی بنیاد پر ملزم کو ان کے حوالے کرنا نہیں، بلکہ انصار کو اس بات کا احساس دلانا تھا کہ انہیں ملزم کے قاتل ہونے کا کتنا ہی یقین کیوں نہ ہو، ثبوت کے بغیر اس کی حوالگی کا مطالبہ قانونی زاویہ نظر سے درست نہیں۔ چنانچہ یہی ہو اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے اس طرف توجہ دلانے پر انصار خود یہ کہنے لگے کہ ہم ایسے معاملے پر قسم کیونکر کھا سکتے ہیں جو ہم نے دیکھا ہی نہیں۔ (۱۵۸)

۳۔ روایات میں بیان کیا گیا ہے کہ ایک آدمی کے پاس چھ غلام تھے جنہیں اس نے مرتے وقت آزاد کر دیا، لیکن نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے (درثا کے حق کا لحاظ کرتے ہوئے) اس کے فیصلے میں ترمیم کر دی اور ان کے مابین قرعہ ڈال کر دو غلاموں کو آزاد کر دیا جبکہ باقی چار غلاموں کی مملوکیت کو برقرار رکھا۔ (۱۵۹)

(۱۵۷) بخاری، کتاب الاحکام، باب کتاب الحاکم الی عمالہ والقاضی الی امناء، رقم ۲۸۰۷

(۱۵۸) "الفصول فی الاصول"، ۲۰۳/۱، "شرح معانی الآثار"، ۱۰۰/۳

(۱۵۹) مسلم، کتاب الایمان، باب من احق شرکالذنی عبد، رقم ۱۶۶۸

احناف کا کہنا ہے کہ قرعہ ڈال کر بعض غلاموں کو آزاد کرنے اور بعض کو غلام رکھنے کا یہ طریقہ جوے سے مشابہ ہے، کیونکہ اصولاً مرنے والے کی ملکیت میں جتنے بھی غلام تھے، ان میں سے ہر غلام کا ایک تہائی حصہ مرنے والے کی وصیت کے تحت آزاد قرار پاتا ہے، جبکہ دو تہائی حصہ وارثوں کی ملکیت میں چلا جاتا ہے۔ اب اگر قرعہ ڈال کر کچھ غلاموں کو مکمل طور پر آزاد جبکہ کچھ کو مکمل طور پر غلام قرار دیا جائے تو یہ ایسا ہی ہے جیسے دو آدمی آپس میں اس بات پر قرعہ ڈالیں کہ ان میں سے جس کا نام نکل آیا، وہ دوسرے کا غلام بن جائے گا اور ظاہر ہے کہ یہ جوے کی ایک صورت ہے۔ اس وجہ سے احناف نے مذکورہ روایت کی توجیہ یہ کی ہے کہ یہ تکمیل شریعت سے قبل عبوری دور کا واقعہ ہو سکتا ہے جب کسی آزاد آدمی کو بعض صورتوں میں غلام بنانے کی اجازت تھی اور ابھی جوے وغیرہ کی حرمت کے حتمی احکام نازل نہیں کیے گئے تھے۔ (۱۶۰)

۳۔ روایات میں ذکر ہے کہ ایک مرتبہ قبیلہ عکمل اور قبیلہ عرینہ کے کچھ لوگ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں مدینہ منورہ آ کر ٹھہرے، لیکن ان کو مدینہ کی آب و ہوا اس نہ آئی اور ان کے پیٹ خراب ہو گئے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے فرمایا کہ تم مدینہ سے باہر بیت المال کے اونٹوں کے پاس جا کر رہو اور اونٹوں کا دودھ اور پیشاب پیو۔ چنانچہ وہ لوگ گئے اور ایسا ہی کیا۔ (۱۶۱)

امام ابو حنیفہؒ کا مسلک یہ ہے کہ ہر قسم کا پیشاب خواہ وہ انسان کا ہو یا کسی بھی جانور کا ناپاک ہے اور اس کو پینا حرام ہے۔ اللہ تعالیٰ نے کھانے پینے کے لیے طیبات یعنی پاکیزہ چیزوں کو حلال اور خبائث یعنی گندی اور ناپاک چیزوں کو حرام ٹھہرایا ہے۔ جانداروں کا فضلہ بھی بدیہی طور پر خبائث کے ضمن کی چیز ہے اور بول و براز کو، چاہے وہ انسان کا ہو یا کسی جانور کا، ناپاک سمجھنا اور اس سے اجتناب کرنا ایک بالکل واضح اور فطری چیز ہے۔ چنانچہ امام صاحب اور ان کی رائے سے اتفاق رکھنے والے دوسرے فقہاء اونٹ کا پیشاب پینے کی اس رخصت کو ضرورت اور مجبوری کی حالت سے

(۱۶۰) "الفصول فی الاصول"، ۲۰۴/۱، "شرح مختصر الطحاوی" ۳۳۳/۸

(۱۶۱) بخاری، کتاب الوضوء، باب ابوال اابل والذواب والغنم ومرضہا، رقم ۲۳۳

متعلق قرار دیتے ہیں اور فرماتے ہیں کہ عکس و عرینہ کے افراد کو اونٹ کا پیشاب پینے کی اجازت ان کے پیٹ کے بیماری کی وجہ سے دی گئی تھی، اس لیے اس سے علی الاطلاق اونٹ کے پیشاب کا پاک ہونا یا اس کے پینے کی اجازت و اباحت ثابت نہیں ہوتی۔ (۱۶۲)

۵۔ عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما روایت کرتے ہیں کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

المتبايعان كل واحد منهما "بالع" اور مشتری جب تک جدا نہ ہو جائیں،
بالخيار علی صاحبہ ما لم يتفرقا دونوں میں سے ہر ایک کو (بیع رد کرنے کا)
الا بیع الخيار (۱۶۳) اختیار ہے، (لیکن جدا ہونے کے بعد نہیں،)

الا یہ کہ بیع میں اختیار رکھا گیا ہو۔"

فقہائے احناف کی رائے یہ ہے کہ اگر معاملہ طے کرتے وقت فریقین میں سے کسی نے اپنے لیے اختیار طے نہ کیا ہو تو ایجاب و قبول کے بعد بیع منعقد لازم ہو جائے گی، اگرچہ دونوں ایک دوسرے سے جدا نہ ہوں۔ ان کا کہنا ہے کہ شریعت اور عقل دونوں کی رو سے معاملات و عقود میں فریقین کے ایجاب و قبول، یعنی معاملے کے طے ہونے پر باہمی رضامندی کا زبانی اظہار کرنے اور بیع و خمن کا تبادلہ کر لینے سے معاملہ حتمی طور پر طے ہو جاتا ہے اور اس کے بعد فریقین کو یہ حق حاصل ہوتا ہے کہ وہ بیع (بیچی ہوئی چیز) اور خمن (قیمت) میں اپنی مرضی سے تصرف کریں۔

اس تناظر میں حنفی فقہاء عموماً مذکورہ روایت میں "تفرق" کے لفظ سے جسمانی جدائی کے بجائے تفرق بالقوال مراد لیتے ہیں جس کا مطلب یہ بنتا ہے کہ جب تک بیچنے والا اور خریدار دونوں الگ الگ کلام بول کر یعنی ایجاب و قبول کر کے معاملہ طے نہ کر لیں، دونوں کو اختیار ہوگا، جبکہ بعض حنفی اہل علم نے "تفرق" سے جسمانی جدائی مراد لیتے ہوئے اس حق کو قانونی لزوم و وجوب کے بجائے

(۱۶۲) "شرح معانی الآثار" ۱۴۱/۱ - "عمدة القاری" ۱۵۴/۳ - "السنن الکبریٰ للبیہقی" کتاب

الصلوة، باب نجاسة الابوال والارواث، رقم ۴۱۳۶

(۱۶۳) بخاری، کتاب البیوع، باب: البیعان بالخيار ما لم یفرقا، رقم ۲۱۱۱ - مسلم، کتاب البیوع، باب ثبوت خيار

المجلس للمتبايعین، رقم ۱۵۳۱

استحباب پر محمول کیا ہے، جس کا مطلب یہ ہے کہ اگرچہ اصولی طور پر ایجاب و قبول کے بعد معاملہ طے پا جاتا ہے اور اس کے بعد کسی فریق کو دوسرے فریق کی رضامندی کے بغیر معاملہ فسخ کرنے کا قانونی طور پر حق حاصل نہیں رہتا، تاہم اگر فریقین میں سے کوئی موقع پر ہی معاملے میں کسی پہلو سے نقصان محسوس کرے اور بیع کو نامنظور کر دے تو ایک مسلمان کا اخلاقی رویہ یہی ہونا چاہیے کہ وہ اپنے بھائی کو معاملہ ختم کرنے کی سہولت دے دے۔ (۱۶۴)

(۱۶۴) کنگوئی، "الکوکب الدرہ"، ۲۹۸، ۲۹۷/۲

فقہائے مالکیہ بھی اس نوعیت کے فقہی اشکالات کے پیش نظر "خیار مجلس" کو ایک قانونی حق کے طور پر قبول نہیں کرتے۔ ان کا کہنا ہے کہ اگر ایجاب و قبول ہو جانے کے بعد بھی بیع کے انعقاد کو فریقین کی جدائی تک موقوف مانا جائے تو یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ ان کے اکٹھا رہنے کا وقت آخر کتنا ہے؟ اگر جدا ہونے کے لیے شریعت میں کم سے کم کوئی وقت مقرر نہیں کیا گیا تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ ان میں سے کوئی بھی فریق جب چاہے، جدا ہو سکتا ہے۔ یوں بیع کے انعقاد کو ایک مجہول اور غیر متعین چیز پر موقوف قرار دینا پڑتا ہے اور معاملے کی نوعیت گویا وہی بن جاتی ہے جو ملامتہ اور منابذہ جیسی منوع صورتوں کی ہے، یعنی خریدنے والا یہ کہے کہ میں جس چیز کو ہاتھ لگا دوں یا جس چیز کو میرا پھینکا ہوا کنکر لگ جائے، وہ میری ہوگی۔ (ابن

العربی، "عارضۃ الاحوذی"، ۲۱۵/۳، ۲۱۶۔ شاطبی، "الموافقات"، ۲۰/۳)

— فقہائے احناف اور فہم حدیث ۲۳۲ —

احادیث کی مخالفت کے اعتراض کا جائزہ

سابقہ صفحات میں ہم نے ان اہم نشانات راہ کا مطالعہ کیا ہے جو فقہائے احناف نے فہم حدیث کے باب میں ہمارے لیے چھوڑے ہیں۔ ان کی رعایت کرنا عقل عام کا بھی تقاضا ہے اور، جیسا کہ ہم نے عرض کیا، خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی اسی طریقے کی تعلیم دی ہے۔ اس میں شبہ نہیں کہ محدثین کا احترام اور احادیث نبویہ کی تحقیق میں ان کی خدمات کا اعتراف ہمارے لیے واجب ہے اور حدیث کی تعبیر و تشریح میں ان کے پسندیدہ منہج کی تحقیر بھی کسی طرح جائز نہیں، لیکن واقعہ یہ ہے کہ فقہ حدیث میں لائق اتباع طریقہ فقہاء، اور خاص طور پر فقہائے احناف ہی کا ہے جن کی نظر صرف احادیث کے الفاظ پر نہیں بلکہ ان کی معنوی قدر و قیمت اور دین کے مجموعی نظام میں ان کے مقام پر بھی ہوتی ہے۔ چنانچہ اس باب میں ان کے فضل کا اعتراف بعض محدثین نے بھی کیا ہے۔

امام اعمش فرماتے ہیں:

یا معشر الفقہاء، انتم اطباء ”اے فقہاء کے گروہ، ہم تو بس دوائیں
ونحن الصیادلۃ (۱۶۵) فروخت کرنے والے ہیں، ان کے خواص
وتاثیرات سے تو تم ہی واقف ہو۔“

امام یزید بن ہارون نے ایک موقع پر احادیث کی نقل و روایت سے اشتغال رکھنے والے ایک

(۱۶۵) خطیب بغدادی، ”الغنیہ والمتفقہ“، ۱۶۳/۲، ذہبی، ”مناقب الامام ابی حنیفہ وصاحبہ“، ص ۳۵۔

شخص سے مخاطب ہو کر فرمایا:

ہمتکم السماع والجمع، لو
 کان ہمتکم العلم لطلبتم
 تفسیر الحدیث ومعانیہ ونظرتم
 فی کتب ابی حنیفہ وفی اقوالہ
 فیفسر لکم الحدیث (۱۶۶)

”تمہاری ساری تنگ و دو حدیثوں کو سننے اور
 جمع کرنے کے لیے ہے۔ اگر تمہارا مطلوب علم
 حاصل کرنا ہوتا تو تم حدیث کی تفسیر اور اس کے
 معانی کی بھی جستجو کرتے اور تم ابو حنیفہ کی
 کتابوں اور ان کے اقوال پر غور کرتے اور
 تمہیں وہ حدیث کی تفسیر بتاتے۔“

امام احمد بن حنبل نے فرمایا:

کان الفقہاء اطباء والمحدثون
 صیادۃ (۱۶۷)

”فقہاء طبیب تھے اور محدثین دو فروش۔“

امام ترمذی ایک حدیث کا مفہوم بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

وکذلک قال الفقہاء وہم اعلم
 بمعانی الحدیث (۱۶۸)

”فقہانے یونہی کہا ہے، اور حدیث کے
 معانی کو وہ بہتر سمجھتے ہیں۔“

حدیث کی مخالفت کا مفہوم

سابقہ مباحث میں احادیث کی تعبیر و تشریح کے حنفی منہج پر جو گفتگو کی گئی ہے، اس کی روشنی میں اس
 عامۃ الورد و اعتراض کی حقیقت بھی سمجھی جاسکتی ہے جو طبقہ محدثین کی طرف سے عموماً احناف پر عائد کیا
 جاتا ہے، یعنی یہ کہ احناف کے فقہی اجتہادات میں احادیث کی مخالفت بکثرت پائی جاتی ہے۔ اگر
 سابقہ بحث کو پیش نظر رکھا جائے تو بآسانی سمجھا جاسکتا ہے کہ اس نوعیت کے بیشتر اعتراضات میں
 دراصل کسی حدیث کا ایک مخصوص مفہوم مراد لے کر، جو ظاہر ہے کہ ایک اجتہادی اور استنباطی عمل

(۱۶۶) الموفق، ”مناقب ابی حنیفہ“، ۲/۳۸

(۱۶۷) ابن عساکر، ”تاریخ مدینة دمشق“، ۵۱/۳۳۳

(۱۶۸) ترمذی، کتاب الجنائز، باب ماجاء فی غسل المیت، رقم ۹۹۰

ہے، احناف پر یہ اعتراض کر دیا گیا ہے کہ ان کی رائے اس حدیث کے خلاف ہے، حالانکہ احناف اپنے فکر و فہم کے مطابق اسی حدیث کا اس سے مختلف مفہوم مراد لیتے ہیں جو معتزین نے مراد لیا ہے۔ ایسی صورت میں معاملے کی تعبیر تو درست ہے کہ ائمہ احناف نے اس حدیث کی تعبیر و تشریح میں دوسرے فقہاء سے اختلاف کیا ہے، لیکن اس کو نفس حدیث کی مخالفت کا عنوان دینا یا اس پر حدیث کے مقابلے میں رائے اور قیاس کو ترجیح دینے کا الزام عائد کرنا کسی بھی طرح درست نہیں۔

امام ابو یوسف نے ایک مسئلے میں امام ابو حنیفہ کی رائے کی وضاحت کرتے ہوئے اس نکتے کو بہت خوبی سے واضح کیا ہے۔ احادیث میں بیان ہوا ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ فرمایا کہ جو شخص کسی غیر آباد زمین کو کاشت کر کے اسے آباد کر لے، وہ اسی کی ملکیت ہو جائے گی۔ امام ابو حنیفہ اس ملکیت کو حاکم وقت کی اجازت سے مشروط قرار دیتے ہیں۔ بظاہر یہ رائے حدیث کے خلاف دکھائی دیتی ہے اور اسی بنیاد پر ان پر اعتراض بھی کیا گیا ہے، لیکن امام ابو یوسف اس اختلاف کی حقیقی نوعیت کو واضح کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

قیل لابی یوسف: ما ینبغی	”ابو یوسف سے پوچھا گیا کہ امام ابو حنیفہ
لابی حنیفہ ان یکون قد قال هذا	کسی دلیل کے بغیر ایسی بات نہیں کہہ سکتے،
الا من شیء لان الحدیث قد جاء	کیونکہ حدیث میں بیان ہوا ہے کہ نبی صلی اللہ
عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم	علیہ وسلم نے فرمایا کہ جو شخص کسی غیر آباد زمین
انه قال: ”من احیا ارضا مواتا	کو آباد کر لے، وہ اس کا مالک بن جائے گا۔
فہی له“ فبین لنا ذلك الشیء،	اس لیے آپ ہمارے لیے اس بات کو واضح
فانا نرجو ان تكون قد سمعت	کریں، کیونکہ ہمیں امید ہے کہ آپ نے اس
منہ فی هذا شیئا یحتج بہ، قال ابو	معاملے میں ان سے کوئی ایسی دلیل سنی ہوگی
یوسف: حجته فی ذلك ان یقول:	جس سے وہ استدلال کرتے ہیں۔ ابو یوسف
الاحیاء لا یکون الا باذن الامام،	نے کہا کہ اس ضمن میں امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ
ارایت رجلیں اراد کل واحد	ہے کہ زمین کو آباد کرنے سے ملکیت کا حکم،

منہما ان یختار موضعا واحد
 وکل واحد منہما منع صاحبه
 ایہما احق بہ؟ ارایت ان اراد
 رجل ان یحیی ارضا میتة بفناء
 رجل وهو مقر ان لا حق له فیہا
 فقال: لا تحییہا فانہا بفنائی وذلك
 یضرنی، فانما جعل ابو حنیفة اذن
 الامام فی ذلك ہاھنا فصلا بین
 الناس، فاذا اذن الامام فی ذلك
 الإنسان كان له ان یجیبہا، وکان
 ذلك الاذن جائزا مستقیما، واذا
 منع الامام احدا كان ذلك المنع
 جائزا ولم یکن بین الناس التشاح
 فی الموضع الواحد ولا الضرر فیہ
 مع اذن الامام ومنعہ، ولیس ما قال
 ابو حنیفة یرد الاثر، انما رد الاثر ان
 یقول: وان احیاھا باذن الامام
 فلیست له، فاما من یقول ہی له
 فهذا اتباع الاثر ولکن باذن الامام
 لیکون اذنه فصلا فی ما بینہم من
 خصوصیاتہم واضرار بعضہم
 ببعض (۱۶۹)

حاکم وقت کی اجازت کے بغیر ثابت نہیں ہو
 سکتا۔ دیکھو، اگر دو آدمیوں میں سے ہر ایک،
 ایک ہی جگہ کو منتخب کر لے اور ان میں سے ہر
 آدمی دوسرے کو اس سے روکنا چاہے تو بتاؤ، ان
 میں سے کس کا حق اس جگہ پر زیادہ ہوگا؟ بتاؤ،
 اگر ایک شخص کسی دوسرے آدمی کے گھر کے
 سامنے ایک غیر آباد زمین کو آباد کرنا چاہے،
 جبکہ وہ آدمی اس بات کا اصرار کرتا ہو کہ اس
 زمین پر اس کا کوئی حق نہیں، لیکن وہ اس سے
 کہے کہ تم اس جگہ کو آباد نہ کرو، کیونکہ یہ میرے
 گھر کے سامنے واقع ہے اور یہ میرے لیے
 باعث ضرر ہے۔ چنانچہ اس معاملے میں امام
 ابو حنیفہ نے امام کی اجازت کو لوگوں کے باہمی
 تنازعات میں فیصلہ کن قرار دیا ہے۔ اگر امام
 اس شخص کو اس کی اجازت دے دے تو اس پر
 اس اجازت کو قبول کرنا روا ہوگا اور اس کی
 اجازت جائز اور درست ہوگی۔ اسی طرح اگر
 امام کسی کو منع کر دے تو اس کا روکنا بھی درست
 ہوگا۔ یعنی اجازت دینے یا نہ دینے کا اختیار امام
 کے پاس ہونے کی صورت میں ایک ہی جگہ
 سے متعلق لوگوں کی آپس میں کشمکش نہیں ہوگی
 اور نہ ایک دوسرے کو ضرر پہنچانے کا امکان

رہے گا۔ امام ابوحنیفہ کی یہ رائے، حدیث کو رد نہیں کرتی۔ حدیث کو رد کرنا یہ ہوتا کہ وہ یوں کہتے کہ اگر کوئی شخص امام کی اجازت کے ساتھ زمین کو آباد کرے تو بھی وہ اس کی ملکیت نہیں بنے گی۔ جہاں تک ان لوگوں کا تعلق ہو جو کہتے ہیں کہ زمین اس کی ملکیت بن جائے گی، لیکن امام کی اجازت کے ساتھ تو یہ حدیث کی پیروی ہے تاکہ لوگوں کو باہمی تنازعات اور ایک دوسرے کو ضرر پہنچانے سے بچانے کے لیے امام کی اجازت کو فیصلہ کن حیثیت حاصل ہو جائے۔“

امام طحاوی نے بھی بعض روایات کے حوالے سے ائمہ احناف پر مخالفت حدیث کے الزام کے جواب میں یہی نکتہ اٹھایا ہے۔ احادیث کی رو سے نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے احرام کی حالت میں ایسے شخص کو جسے جوتے یا تہبند میسر نہ ہو، موزے اور شلوار پہن لینے کی اجازت دی ہے۔ امام ابوحنیفہ کی رائے یہ ہے کہ اس صورت میں آدمی کو موزے اور شلوار پہننے کی اجازت تو ہے، لیکن احرام کی پابندیوں کے خلاف ہونے کی وجہ سے اسے اس پر کفارہ ادا کرنا ہوگا۔ امام طحاوی اس رائے پر اعتراض کا جواب دیتے ہوئے لکھتے ہیں:

انا لم نقل لا يلبس الخفين اذا	”ہم نے یہ نہیں کہا کہ وہ جوتے میسر نہ
لم يجد نعلين ولا السراويل اذا	ہونے کی صورت میں موزے، یا تہبند میسر نہ
لم يجد ازارا، ولو قلنا ذلك كنا	ہونے کی صورت میں شلوار نہ پہنے۔ اگر ہم ایسا
مخالفين لهذا الحديث، ولكننا	کہتے تو ہم اس حدیث کی مخالفت کرنے والے
قد ابحننا له اللباس كما اباح له	ہوتے۔ ہم نے تو محرم کے لیے یہ چیزیں پہننے کو
النبي صلى الله عليه وسلم	جائز قرار دیا ہے جیسا کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے

ثم اوجبنا عليه مع ذلك الكفارة
بالدلائل القائمة الموجبة لذلك،
..... وانما وقع الخلاف بيننا
وبينكم في التاويل لا في نفس
الحدیث، لانا قد صرفنا
الحدیث الی وجه یحتمله،
فاعرفوا موضع خلاف التاويل
من موضع خلاف الحدیث
فانهما مختلفان، ولا توجبوا
علی من خالف تاویلکم خلافا
لذلك الحدیث (۱۷۰)

جائز قرار دیا ہے۔ اس کے بعد ہم نے ان دلائل
کی بنیاد پر جو اس کا تقاضا کرتے ہیں، اس پر
کفارے کو واجب کہا ہے۔ ہمارے اور
تمہارے مابین اختلاف حدیث کے مفہوم میں
ہے نہ کہ نفس حدیث (کو قبول کرنے یا نہ
کرنے) کے بارے میں، کیونکہ ہم حدیث کا
ایک ایسا مفہوم مراد لیتے ہیں جس کا وہ احتمال
رکھتی ہے۔ چنانچہ تمہیں حدیث کی تعبیر میں
اختلاف اور نفس حدیث کے بارے میں
اختلاف میں فرق کو جاننا چاہیے، کیونکہ یہ دو الگ
الگ باتیں ہیں اور جو شخص تمہاری تشریح سے
اختلاف رکھتا ہو، تمہیں اس پر اس حدیث کی
مخالفت کا الزام عائد نہیں کرنا چاہیے۔“

ایک دوسری بحث میں لکھتے ہیں:

فلا ینبغی لاحد ان یاتی الی
خبر قد احتمل هذه التاویلات
فی عطفه علی احدھا بلا دلیل
یدلہ علی ذلك من کتاب او سنة
او اجماع، ثم یزعم ان من خالف
ذلك مخالف لما روی عن
رسول الله صلی الله علیه وسلم،
وکیف یکون مخالفا لما روی

”کسی کو روایا نہیں کہ وہ کسی حدیث کو جو مختلف
معانی کی محتمل ہو، کتاب و سنت یا اجماع سے
کسی دلیل کے بغیر ان میں سے کسی ایک معنی
پر محمول کرے اور پھر یہ دعویٰ کرے کہ جو اس
سے اختلاف کرتا ہے، وہ رسول اللہ صلی اللہ
علیہ وسلم کی حدیث کا مخالف ہے۔ وہ کیونکر
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث کا مخالف
ہو سکتا ہے جبکہ اس نے حدیث کا ایک ایسا معنی

(۱۷۰) ”شرح معانی الآثار“ ۱۳۳/۲

عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وقد تناول ذلك على معنى يحتمل ما قال، بل ما خالف الا تاويل مخالفه بحديث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، ولم يخالف شيئاً من حديث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم (۱۷۱)

مراد لیا ہے جس کی وہ محتمل ہے؟ اس نے تو صرف اپنے مخالف کی اختیار کردہ تاویل سے اختلاف کیا ہے، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث کی کسی بھی لحاظ سے مخالفت نہیں کی۔“

شیخ الحدیث مولانا محمد سرفراز خان صفدر نے اپنی کتاب ”مقام ابی حنیفہ“ میں ”مخالفت حدیث کی ایک نفیس بحث“ کے زیر عنوان اس بحث کے بے حد اہم گوشوں کو نہایت علمی انداز سے واضح کیا ہے۔ لکھتے ہیں:

”اس مقام پر اصولی طور پر یہ بحث بھلی معلوم ہوتی ہے کہ مخالفت حدیث کا مفہوم کیا ہوتا ہے؟ کیا ہر مقام پر مخالفت سے جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے الفاظ کی مخالفت مراد ہوتی ہے یا ان الفاظ کے اندر جو معنی اور مدلول پنہاں ہوتا ہے، اس کی مخالفت بھی مراد ہوتی ہے؟ اور اگر کوئی شخص آپ کے ظاہری الفاظ کی تو مخالفت کرتا ہے، لیکن ان کے اندر جو معنی مستطب ہوتا ہے، اس کی اطاعت کرتا ہے جو بظاہر لفظوں سے متبادر نہیں ہوتا تو کیا اس شخص کو مخالفت حدیث کا ملزم قرار دیا جاسکتا ہے؟ اور اگر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے کسی چیز سے منع فرمایا ہے تو کیا ہر مقام پر اس منع اور نہی سے حرمت اور کراہت تحریمہ ہی مراد ہوگی یا یا اس سے ترک اولیٰ اور کراہت تنزیہہ بھی مراد ہو سکتی ہے؟ اور اگر آپ نے کوئی حکم ارشاد فرمایا ہے تو کیا ہر مقام پر وہ امر اور وجوب ہی کے لیے ہوگا یا کہیں محض ارشاد اور مشورہ کے لیے بھی ہو سکتا ہے جس کا نہ ماننے والا عاصی اور نافرمان نہیں کہلایا جاسکتا؟“ (۱۷۲)

(۱۷۱) ”شرح معانی الآثار“ ۳/۲۳۶

(۱۷۲) ”مقام ابی حنیفہ“ ص ۲۳۱

اس کے بعد انھوں نے فہم حدیث کے مذکورہ پہلوؤں کو واضح کرنے کے لیے فقہائے صحابہ و ائمہ مجتہدین کے اجتہادات میں سے درجن بھر مثالیں نقل کی ہے اور آخر میں فرماتے ہیں:

”ہر منصف مزاج باسانی یہ سمجھ سکتا ہے کہ حدیث کے ظاہری الفاظ کے علاوہ اس کے اندر اور اس کی تہہ میں کہیں شرط خفہ ہوتی ہے اور کہیں قید پوشیدہ ہوتی ہے۔ کہیں کوئی علت اور لم پہاں ہوتی ہے اور کہیں برعکس ظاہری الفاظ کے ادب مستحب مضر ہوتا ہے۔ کہیں امر میں استحباب و اباحت کے مراتب مخفی ہوتے ہیں اور کہیں نہی میں احتیاط و تنزیہ کارفرما ہوتے ہیں۔ کہیں ترفیق و ترحم سبب قرار پاتے ہیں اور کہیں مشورہ و سہولت کا مقام ہو یا ہوتا ہے۔ اور کہیں صاف الفاظ تو کچھ کہتے ہیں مگر ان کے اندر معنی مستبط کچھ اور ہی جھلکتا ہے جس کو صرف فقیہ اور مجتہد کی نظر بصیرت اور فراست علمی ہی تازہ کر سکتی ہے اور باقی پوست کے دل دادہ مغز کی لطف اندوزی سے یکسر محروم اور حرماں نصیب ہی رہتے ہیں۔“ (۱۷۳)

حضرت عمرؓ پر مخالفت نصوص کا اعتراض

امام ابوحنیفہ کے فقہی اجتہادات کے بظاہر بعض احادیث سے متعارض ہونے کی بنیاد پر انھیں مورد ظن بنانے کی ایک بہت قریبی نظیر ہمیں مذہبی لٹریچر میں اہل تشیع کے ہاں ملتی ہے جو اکابر صحابہ کرام اور خاص طور پر سیدنا عمر رضی اللہ عنہ کے اسی نوعیت کے بہت سے اجتہادات کو احادیث نبویہ کے معارض سمجھتے ہوئے انھیں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے احکام و فرامین کی خلاف ورزی کا مرتکب قرار دیتے ہیں۔ یہاں ان اعتراضات پر ایک نظر ڈال لینا بھی مناسب معلوم ہوتا ہے، کیونکہ فقہائے احناف پر اس حوالے سے جو اعتراضات کیے جاتے ہیں، ان کی نوعیت بھی بنیادی طور پر وہی ہے جو اہل تشیع کی طرف سے صحابہ کرام پر کیے جانے والے اعتراضات کی ہے۔ اہل تشیع کے ان اعتراضات کے مطالعے سے واضح ہوگا کہ اگر کسی فقیہ کے لیے اپنے مخصوص اجتہادی زاویہ نظر سے نصوص کے فہم اور ان کی تعبیر و تشریح کا اور بعض صورتوں میں اپنے عدم اطمینان کی بنیاد پر بعض ظنی الثبوت نصوص کی شارع کی طرف نسبت کو قبول نہ کرنے کا حق تسلیم نہ کیا جائے اور نصوص کی تعبیر

(۱۷۳) ”مقام ابی حنیفہ“، ص ۲۳۸

و تشریح کے ضمن میں علمی و اجتہادی اختلافات کو نصوص کی مخالفت ہی کا عنوان دیا جائے تو اکابر صحابہ اور بالخصوص سیدنا عمر جیسی جلیل القدر شخصیت بھی اس اعتراض کی زد سے محفوظ نہیں رہتی۔

نصوص کی مخالفت کے حوالے سے صحابہ کے فیصلوں اور اجتہادات پر اہل تشیع کے اعتراضات کو گزشتہ صدی کے معروف شیعہ عالم السید عبدالحسین شرف الدین الموسوی العالمی (۱۳۷۷ھ) نے اپنی تصنیف ”النص والاجتہاد“ میں جامع طریقے سے بیان کیا ہے۔ آئندہ سطور میں اس ضمن کے اہم اعتراضات کا خلاصہ پیش کیا جائے گا۔

۱۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے مرض الوفاة میں اسامہ بن زید رضی اللہ عنہ کو، جو اس وقت اٹھارہ سال کے نوجوان تھے، ایک سریے کا امیر مقرر کر کے رومیوں کے خلاف جنگ کے لیے روانہ ہونے کا حکم دیا تھا اور اس موقع پر جب بعض لوگوں نے اسامہ کو امیر بنانے پر ناگواری ظاہر کی تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے سخت ناراضی کا اظہار کیا اور خود اپنے ہاتھ سے اسامہ کو جھنڈا دے کر انھیں روانہ کر دیا۔ تاہم عین اسی دن نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات ہو گئی تو صحابہ نے نہ صرف یہ کہ سیدنا ابوبکر سے اس لشکر کو واپس بلا لینے پر اصرار کیا بلکہ اسامہ کو اس کی امارت سے معزول کرنے کا بھی مطالبہ کیا، حالانکہ وہ ان دونوں باتوں کے حوالے سے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے تاکید و حکم اور فیصلے کو خود اپنی آنکھوں سے دیکھ چکے تھے۔

۲۔ اللہ تعالیٰ نے زکوٰۃ کے مصارف میں تصریحاً ایک مصرف مولفۃ القلوب کا بھی ذکر فرمایا ہے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بہت سے لوگوں کو اس مد میں سے مال دیتے رہے، لیکن ابوبکر رضی اللہ عنہ کے زمانے میں یہ لوگ سابقہ معمول کے مطابق اپنا حصہ وصول کرنے کے لیے آئے اور ابوبکر نے انھیں اس کے متعلق تحریر لکھ دی تو عمر رضی اللہ عنہ نے اس تحریر کو لے کر پھاڑ دیا اور ان لوگوں سے کہا کہ اب ہمیں تمہاری کوئی ضرورت نہیں ہے۔ اب اللہ نے اسلام کو عزت اور غلبہ عطا کر دیا اور تم سے بے نیاز کر دیا ہے۔

۳۔ اللہ تعالیٰ نے قرآن مجید میں مال غنیمت کے خمس میں سے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے اقربا کا حصہ مقرر فرمایا تھا اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم اپنی وفات تک اپنے اقربا کو یہ حصہ دیتے رہے، لیکن آپ

کی وفات کے بعد ابو بکر رضی اللہ عنہ نے آیت کی تاویل کرتے ہوئے نبی صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے اقربا کے حصے کو کالعدم کر دیا جبکہ بنو ہاشم کو خمس میں سے خصوصی حصہ دینے کے بجائے عام مسلمان یتامیٰ اور مساکین کے حصے میں شریک کر دیا۔

۴۔ اللہ تعالیٰ نے قرآن مجید میں وراثت کے احکام بیان فرمائے ہیں جو انبیاء سمیت تمام اہل اسلام کے لیے عام ہیں، لیکن سیدہ فاطمہ رضی اللہ عنہا نے ابو بکر رضی اللہ عنہ سے مدینہ، فدک اور خیبر کی زمینوں میں سے، جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زیر تصرف تھیں، اپنے حصے کی وراثت کا مطالبہ کیا تو ان کا مطالبہ رد کر دیا گیا جس کی وجہ سے سیدہ فاطمہ نے مرتے دم تک ان سے کلام نہیں کیا۔ ان کی وفات ہوئی تو سیدنا علی نے ابو بکر رضی اللہ عنہ کو اطلاع دینے کے بجائے رات کے وقت خود ہی ان کی نماز جنازہ پڑھا کر انھیں دفن کر دیا۔

۵۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے واضح طور پر ہدایت فرمائی تھی کہ جو لوگ لا الہ الا اللہ اور محمد رسول اللہ کی گواہی دے دیں، انھیں جان کی امان حاصل ہوگی، لیکن ابو بکر رضی اللہ عنہ نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد زکوٰۃ ادا نہ کرنے والے کلمہ گو قبیلوں کے خلاف قتال کا فیصلہ کر لیا اور جب عمر نے انھیں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد کا حوالہ دیا تو ابو بکر نے جواب میں کہا کہ جو شخص نماز اور زکوٰۃ میں فرق کرے گا، میں اس کے خلاف ضرور قتال کروں گا۔

۶۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے مرض الوفاۃ میں ایک موقع پر صحابہ کو حکم دیا کہ وہ کاغذ اور قلم لے کر آئیں تاکہ آپ انھیں ایک تحریر لکھ دیں۔ اس پر عمر رضی اللہ عنہ نے کہا کہ اس وقت نبی صلی اللہ علیہ وسلم پر تکلیف غالب ہے اور تمہارے پاس قرآن ہے جو ہمارے لیے کافی ہے۔ اس پر ان حضرات کے مابین اختلاف ہو گیا۔ کچھ کہنے لگے کہ کاغذ قلم لے آؤ تاکہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم تحریر لکھ دیں جبکہ کچھ حضرات نے عمر کی رائے کی تائید کی۔ جب ان حضرات کا شور اور اختلاف شدید ہو گیا تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو وہاں سے اٹھا دیا۔

۷۔ اللہ تعالیٰ نے قرآن مجید میں ایک سفر میں حج اور عمرے کو جمع کرنے کی اجازت دی ہے اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی اس پر عمل کیا، لیکن عمر رضی اللہ عنہ نے اپنی رائے سے کام لیتے ہوئے

لوگوں کو اس سے منع کر دیا اور کہا کہ مجھے یہ پسند نہیں کہ لوگ عمرہ ادا کرنے کے بعد اپنی بیویوں سے ہم بستر ہوں اور پھر اس حال میں حج کے لیے آئیں کہ ان کے سر سے غسل کا پانی ٹپک رہا ہو۔ ان کی اس رائے پر صحابہ میں سے سیدنا علی، سعد بن ابی وقاص، عمران بن حصین اور عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہم نے یہ کہہ کر سخت تنقید کی کہ جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کی اجازت دی ہے تو عمر کو کیا حق ہے کہ لوگوں کو اس سے منع کریں!

۸۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے عورتوں کے ساتھ متعہ کرنے کی رخصت دی تھی اور صحابہ آپ کے زمانے میں اور آپ کے بعد عمر رضی اللہ عنہ کے زمانے تک اس پر عمل کرتے رہے، لیکن جب عمر کا عہد خلافت آیا تو انہوں نے منبر پر یہ اعلان کر دیا کہ دو متعے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں کیے جاتے تھے، لیکن میں ان دونوں سے منع کرتا ہوں اور جو شخص ایسا کرے گا، اس کو سزا دوں گا: ایک محصنہ الحج اور دوسرا محصنہ النساء۔

۹۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں اذان میں 'الصلاة خیر من النوم' کے الفاظ شامل نہیں تھے، لیکن عمر رضی اللہ عنہ کے زمانے میں ایک دن موذن انھیں فجر کی نماز کے لیے جگانے آیا تو اس نے یہ الفاظ کہے جو عمر کو پسند آئے اور انہوں نے اسے حکم دیا کہ وہ فجر کی اذان میں یہ کلمات کہا کرے۔

۱۰۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد میں اگر کوئی شخص بیک وقت تین مرتبہ اپنی بیوی کو طلاق دے دیتا تو اسے ایک ہی طلاق شمار کیا جاتا تھا، لیکن عمر رضی اللہ عنہ نے اپنے دور میں اس حکم کو تبدیل کر دیا اور تین طلاقیں دینے والے پر تین ہی طلاقوں کو نافذ کرنے کا حکم دے دیا۔

۱۱۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں باجماعت نماز تراویح ادا نہیں کی جاتی تھی، لیکن عمر رضی اللہ عنہ نے اپنے دور میں یہ نماز ایجاد کر لی اور خود اس کا اقرار بھی کیا کہ یہ ایک نیا طریقہ ہے۔

۱۲۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نماز جنازہ میں پانچ تکبیریں کہا کرتے تھے، لیکن خلیفہ ثانی نے اپنے دور میں اپنی پسند کے مطابق لوگوں کو نماز جنازہ میں چار تکبیریں کہنے کا پابند کر دیا۔

مصنف نے مذکورہ کتاب میں خلفائے راشدین اور ان کے علاوہ دیگر صحابہ کرام کی آرا اور

فیصلوں پر اس نوعیت کے ستر کے قریب اعتراضات جمع کیے ہیں جن میں سے چند کا بطور نمونہ یہاں ذکر کیا گیا ہے۔ (۱۷۴)

اب اگر ان اعتراضات کی حقیقت پر غور کیا جائے تو واضح ہوگا کہ زیر بحث تمام امور اجتہادی نوعیت کے ہیں اور ہر معاملے میں سیدنا ابو بکر اور سیدنا عمر کی رائے کی ایک فقہی و اجتہادی بنیاد موجود ہے۔ چنانچہ ان میں سے کچھ امور تو سراسر انتظامی و تدبیری نوعیت کے ہیں جن میں اصل مدارحاکم وقت کی صواب دید پر ہے، جیسے مثال کے طور پر اسامہ بن زید کی سربراہی میں سریے کو روانہ نہ کرنا یا موافقہ القلوب کوئی صورت حال کے تناظر میں زکوٰۃ میں سے حصہ نہ دینا۔ کچھ معاملات میں سیدنا ابو بکر نے اپنے نقطہ نظر کے حق میں باقاعدہ نص سے استدلال کیا ہے، جیسے مثلاً فذک وغیرہ کی اراضی کو بطور وراثت تقسیم نہ کرنے اور مانعین زکوٰۃ کے خلاف قتال کے اقدامات۔ کچھ امور میں سیدنا عمر کا نقطہ نظر یہ تھا کہ ان کی اجازت و اباحت عہد نبوی میں ایک مخصوص تناظر میں کی گئی تھی جس سے علی الاطلاق فائدہ نہیں اٹھایا جاسکتا، جیسے معتہ الحج اور معتہ النساء کے معاملات۔ بعض مسائل میں دینی مصالح کو پیش نظر رکھتے ہوئے شرعی گنجائش کے دائرے میں کچھ نئے طریقے اختیار کیے گئے، جیسے فجر کی اذان میں 'الصلاة خیر من النوم' کے الفاظ کا مستقل طور پر اضافہ (جبکہ اس کی اصولی مشروعیت خود نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشادات سے ثابت ہے) اور رمضان میں باجماعت نماز تراویح کا آغاز۔ اسی نوعیت کی فقہی و اجتہادی بنیادیں ان تمام مسائل میں واضح کی جاسکتی ہیں جن کی طویل فہرست معترضین نے مرتب کی ہے۔

بہر حال اس بحث سے یہ نکتہ بالکل واضح ہو جاتا ہے کہ اگر نصوص کے ایک مخصوص فہم اور تعبیر کو ہی حتمی سمجھتے ہوئے اہل علم اور مجتہدین کے لیے تنوع اور اختلاف کی گنجائش نہ مانی جائے اور نصوص کے ظاہری مفہوم کو ہی حتمی اور واجب الاتباع سمجھا جائے تو خلفائے راشدین سمیت اکابر صحابہ بھی نصوص کی مخالفت کے مورد الزام قرار پاتے ہیں۔

نزاعی مسائل میں ائمہ احناف کا استدلال

مقرضین کی طرف سے ائمہ احناف کی فقہی آرا کے احادیث کے خلاف ہونے کے حوالے سے مسائل کی ایک خاصی طویل فہرست بھی مرتب کی گئی ہے۔ وکیچ سے منقول ہے کہ انہوں نے کہا کہ ابوحنیفہ نے دو سو احادیث کے خلاف فتویٰ دیا ہے، جبکہ ابوصالح الفراء نے یوسف بن اسباط کا یہ قول نقل کیا ہے کہ ابوحنیفہ نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی چار سو یا اس سے زیادہ احادیث کو رد کیا ہے۔ (۱۷۵) حدیث کی مخالفت کے حوالے سے امام ابوحنیفہ کی آرا کو یکجا مرتب کرنے کے ضمن میں سب سے پہلے غالباً امام ابو بکر ابن ابی شیبہ نے قلم اٹھایا اور اپنی معروف کتاب ”المصنف“ کے آخر میں ”کتاب الرد علیٰ ابی حنیفہ“ کے عنوان سے ایک سو پچیس موضوعات سے متعلق احادیث و آثار کی نشان دہی کی جن میں ان کے بقول امام ابوحنیفہ نے رائے اور قیاس کی بنا پر حدیث کے خلاف فتویٰ دیا ہے۔ چھٹی صدی ہجری میں امام ابن الجوزی نے ”المنتظم“ میں کچھ کی بیشی کے ساتھ مسائل کی یہی فہرست درج کی ہے۔ (۱۷۶) یہی اعتراضات ہیں جو اس موضوع پر اردو زبان میں تصنیف کی جانے والی مختلف کتابوں مثلاً ”الظفر المبین“ اور ”شرح محمدی“ وغیرہ میں دہرائے گئے ہیں۔

”المصنف“ کے مذکورہ باب میں امام ابن ابی شیبہ کے جمع کردہ اعتراضات کے موضوع پر متعدد حنفی اہل علم نے مختلف اوقات میں مستقل تصانیف مرتب کی ہیں اور متعلقہ اعتراضات کے حوالے سے ائمہ احناف کے استدلال کو واضح کرنے کی کوشش کی ہے۔ مثال کے طور پر ”الجواہر المضیة فی طبقات الحنفیة“ کے مصنف امام عبدالقادر بن محمد القرشی (م ۷۷۵ھ) نے ”الدرر المنیفة فی الرد علیٰ ابن ابی شیبہ عن الامام ابی حنیفہ“ کے عنوان سے، جبکہ علامہ قاسم بن قطلوبغا الحنفی (م ۸۷۹ھ) نے ”الاجوبة عن اعتراض ابن ابی شیبہ علیٰ ابی حنیفہ“ کے عنوان سے مستقل کتابیں تصنیف کیں۔ تاہم ان کتابوں کا تذکرہ علمی ماخذ

(۱۷۵) ”تاریخ بغداد“ ۵۳۶/۱۵

(۱۷۶) ”المنتظم فی تاریخ الامم والملوک“ ۱۳۸/۸۰-۱۳۳

میں ہی ملتا ہے اور ان میں سے کوئی بھی اس وقت دستیاب نہیں۔ دسویں صدی ہجری کے معروف شافعی عالم محمد بن یوسف الصالحی الدمشقی (م ۹۴۲ھ) نے ”عقود الجمان فی مناقب الامام الاعظم ابی حنیفة النعمان“ کی ایک مستقل فصل میں امام ابن ابی شیبہ کے اٹھائے ہوئے اعتراضات کے حوالے سے اصولی بحث کی ہے اور ان وجوہ کو واضح کیا ہے جن کی بنیاد پر احناف نے بعض اخبار آحاد کو قبول نہیں کیا۔ اس وقت اس موضوع پر دستیاب کتابوں میں سے زیادہ معروف مصری محقق علامہ محمد زاہد الکوثری (۱۳۷۱ھ) کی ”النکت الطریفة فی التحدث عن بعض ردود ابن ابی شیبہ علی ابی حنیفة“ ہے جس میں زیادہ تر سند اور علم الرجال اور اس کے ساتھ ساتھ مختلف فقہی اصولوں کی روشنی میں امام ابوحنیفہ کے موقف اور استدلال کو واضح کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔ الدكتور عبدالمجید محمود عبدالمجید نے اپنی فاضلانہ تصنیف ”الاتجاهات الفقهية عند اصحاب الحديث في القرن الثالث الهجري“ میں، جبکہ الدكتور محمد قاسم عبدہ الحارثی نے اپنے تحقیقی مقالہ بعنوان ”مسکاة الامام ابی حنیفة بین المحدثین“ کے ایک مستقل باب میں ابن ابی شیبہ کے اٹھائے ہوئے اعتراضات کا اختصار کے ساتھ جائزہ لیا ہے۔ اسی موضوع پر اردو زبان میں زیر نظر سطور کے راقم کے قلم سے ”امام ابوحنیفہ اور عمل بالحدیث“ کے عنوان سے ایک کتاب ۱۹۹۶ء میں شائع ہوئی ہے جس میں علامہ کوثری کے اسلوب سے ہٹ کر علمی و فقہی نکات کی روشنی میں امام ابن ابی شیبہ کے اعتراضات کا جائزہ پیش کیا گیا ہے۔ الشیخ محمد عوامہ نے ”المصنف“ کا جو نسخہ اپنی تحقیق اور مفصل تعلیقات کے ساتھ شائع کیا ہے، اس کی ۲۰ ویں جلد کے شروع میں ”کتاب الرد علی ابی حنیفة“ کے پس منظر اور دیگر تفصیلات کے حوالے سے ایک مفصل مقدمہ تحریر کیا ہے۔

ان تمام مسائل میں ”مخالفت حدیث“ کے اعتراض کی حقیقت کو اصولی زاویے سے واضح کرتے ہوئے علامہ زاہد الکوثری نے یہ جامع بات لکھی ہے کہ:

”ان میں سے نصف مسائل ایسے ہیں جن میں احادیث مختلف وارد ہوئی ہیں جن میں سے ایک مجتہد اپنے ہاں معروف وجوہ ترجیح کی بنیاد پر بعض احادیث کو اور دوسرا مجتہد اپنے

وجہ ترجیح کی روشنی میں اس کے مخالف احادیث کو اختیار کر لیتا ہے۔ نیز دونوں کے مابین روایات کو قبول کرنے کی شرائط میں بھی اختلاف ہو سکتا ہے، چنانچہ اس قسم کے مسائل میں مجتہد کے متعلق یہ حکم لگانے کی کوئی گنجائش نہیں کہ اس نے صحیح و صریح حدیث کی مخالفت کی ہے، کیونکہ اجتہادی مسائل میں قطعیت کے ساتھ کوئی حکم نہیں لگایا جاسکتا۔

اس کے بعد باقی ماندہ نصف مسائل کو پانچ حصوں میں تقسیم کیا جاسکتا ہے: ایک قسم ان مسائل کی ہے جن میں خبر واحد کتاب اللہ کی نص کے خلاف ہے، چنانچہ کتاب اللہ پر عمل کیا جائے گا۔ دوسری قسم وہ ہے جن میں ایک خبر مشہور نقل ہوئی ہے اور دوسری خبر ایسی ہے جس کا معیار ثبوت کم تر ہے، چنانچہ قوی تر دلیل پر عمل کرتے ہوئے خبر مشہور کو ترجیح دی جائے گی۔ تیسری قسم میں (نص کی تعبیر میں) مجتہدین کے فہم کا اختلاف واقع ہوا ہے اور امام ابوحنیفہ کے فہم کی باریکی دوسرے ائمہ کے مقابلے میں زیادہ واضح ہے، چنانچہ انھی کا قول راجح ہے۔ چوتھی قسم وہ ہے جس میں زیادہ سے زیادہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ امام صاحب کی رائے کا غلط ہونا واضح ہے (لیکن اس کی بنیاد بھی اجتہادی فہم ہے نہ کہ حدیث کی قصد مخالفت)، جبکہ آخری قسم ان مسائل کی ہے جن میں مصنف نے امام ابوحنیفہ کی طرف وہ قول منسوب کر دیا ہے جو حنفی مذہب کی کتب کی رو سے درحقیقت امام صاحب کا قول نہیں ہے۔“ (۱۷۷)

خلاصہ کلام

حدیث پر رائے کو ترجیح دینے کے اعتراض کے حوالے سے اس بات کو ایک اتفاق کہنا شاید درست نہیں ہوگا کہ مخالفت حدیث کے اعتراض کے جواب میں امام صاحب کا دفاع کرنے والے بہت سے مصنفین کا تعلق حنفی مکتب فکر سے نہیں، بلکہ دوسرے فقہی مکاتب فکر سے ہے۔ مثلاً ”الانتقاء فی فضائل الائمة الثلاثة الفقهاء“ کے مصنف ابن عبدالبر (م ۳۶۳ھ) مالکی اور ”رفع الملام عن الائمة الاعلام“ کے مصنف آٹھویں صدی کے ممتاز حنبلی عالم امام ابن تیمیہ (م ۷۲۸ھ) ہیں، جبکہ ”مناقب الامام ابی حنیفة وصاحبیہ“ کے مصنف شمس الدین

(۱۷۷) ”النکت الطریفة“، ص ۵

الذہبی (م ۷۲۸ھ)، ”الخیرات الحسان“ کے مصنف ابن حجر بیہمی (۹۷۲ھ) اور ”تبییض الصحیفۃ“ کے مصنف جلال الدین السیوطی (م ۹۱۱ھ) فقہ شافعی کی طرف انتساب رکھتے ہیں۔ ان سب حضرات کی تصانیف میں احادیث کے قیاس اور رائے پر مقدم ہونے کے حوالے سے امام ابوحنیفہ کے اقوال اہتمام سے نقل کیے گئے ہیں۔ یہی معاملہ دسویں صدی کے معروف شافعی عالم علامہ عبدالوہاب شعرانی (م ۹۷۳ھ) کا ہے جنہوں نے اپنی مشہور تصنیف ”المیزان الکبریٰ“ میں اس موضوع پر مستقل فصول قائم کی ہیں اور امام ابوحنیفہ کا پر زور دفاع کیا ہے۔ برصغیر کے علمائے اہل حدیث میں سے مولانا محمد ابراہیم میرسیالکوٹی نے اپنی کتاب ”تاریخ اہل حدیث“ میں اسی اعتراض کو موضوع بنایا اور امام ابوحنیفہ کا دفاع کیا ہے۔ دور جدید کے جن عرب مصنفین مثلاً ابو زہرہ، السید عصفی اور سعید حوئی وغیرہ نے امام صاحب کی حیات و افکار پر کتابیں تصنیف کی ہیں اور ان میں زیر بحث اعتراض کے حوالے سے امام صاحب کا بھرپور دفاع کیا ہے، ان کا تعلق بھی حنفی مکتب فکر سے نہیں۔ ہمارے نزدیک مختلف مکاتب فکر کے اکابر اہل علم کی طرف سے کسی دوسرے فقہی مکتب فکر کے امام کے دفاع کے لیے یوں یک زبان ہو جانا محض بے وجہ نہیں، بلکہ اس حقیقت پر دلالت کرتا ہے کہ امام ابوحنیفہ پر حدیث کی مخالفت کے حوالے سے عائد کیے جانے والے الزامات اتنے بے بنیاد اور خلاف حقیقت ہیں کہ مذکورہ تمام اہل علم نے اس کی تردید کو اپنی ذمہ داری محسوس کرتے ہوئے اس حوالے سے اپنی گواہی کو صفحہ قرطاس پر ثبت کرنے کو ضروری سمجھا۔

اصطلاحات / مراجع و مصادر

اہم علمی اصطلاحات

- اثر: نبی صلی اللہ علیہ وسلم یا کسی صحابی یا تابعی کی طرف منسوب قول اور عمل۔
- احتمال: کلام سے ایک سے زیادہ مطلب سمجھے جانے کی گنجائش۔
- استحسان: ظاہری قیاس کے مقابلے میں اس سے زیادہ قوی دلیل کو ترجیح دینا۔
- استفاضہ: کسی بات کا نہایت مشہور و معروف ہو جانا۔
- استقرار: جزوی اور انفرادی مثالوں کے مطالعہ سے کوئی اصول یا قاعدہ اخذ کرنا۔
- اصول کلیہ: ایسے قوانین جو احکام شرعیہ کی اساس اور بنیاد کی حیثیت رکھتے ہیں اور شریعت میں ہر جگہ ان کو ملحوظ رکھا گیا ہے۔
- امور عادیہ: ایسے کام جو لوگ طبعی انسانی ضرورتوں اور تقاضوں کے تحت انجام دیتے ہیں۔
- تشریحی: شرعی حکم کے طور پر بیان کیے جانے والے امور۔
- تعامل: کسی چیز کا امت کے عمومی اور مسلسل عمل کا حصہ بن جانا۔
- تلقی بالقبول: کسی بات کو امت کے علماء و فقہاء کے ہاں عمومی قبولیت حاصل ہو جانا۔
- حکمت: وہ فائدہ یا مصلحت جو کوئی شرعی حکم دیتے ہوئے اللہ یا اس کے رسول کے پیش نظر ہو۔ (مثلاً شراب کے حرام ہونے کی حکمت یہ ہے کہ انسان کا اپنی عقل پر قابو برقرار رہے)۔
- خاص: ایسا حکم جو کچھ مخصوص افراد کے لیے بیان کیا گیا ہو۔

— فقہائے احناف اور فقہ حدیث ۲۵۱ —

خبر متواتر: ایسی اطلاع جسے ہر زمانے میں اتنے بے شمار افراد نے نقل کیا ہو کہ اس کے متعلق جھوٹ ہونے کا گمان باقی نہ رہے۔

خبر مشہور: ایسی روایت جو صحابہ و تابعین کے دور میں معلوم و معروف ہو اور اہل علم عموماً اس سے واقف ہوں۔

خبر واحد: ایسی روایت جسے عہد صحابہ و تابعین میں چند ایک افراد نے نقل کیا ہو اور زیادہ تر لوگ اس سے واقف نہ ہوں۔

دائرۃ اطلاق: وہ خاص صورتیں جن میں از روئے علت کسی شرعی حکم کا اطلاق کیا جاسکتا ہو۔

درایت: عقل و قیاس کی روشنی میں کسی بات پر غور کرنا یا کسی روایت کی صحت کو جانچنا۔

رائے: کسی معاملے میں شارع کا منشا جاننے کے لیے علمی و عقلی صلاحیتوں کو بروئے کار لانا۔

سد ذریعہ: ایسی بات سے روک دینا جو فی نفسہ تو درست ہو، لیکن کسی ناجائز یا باعث نقصان کام کا سبب بن سکتی ہو۔

سنت ثابتہ: نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے مقرر کردہ کوئی دینی عمل جو امت کے تعامل اور سنت متواترہ تو اتر سے نسل بعد نسل منتقل ہوا ہو۔

شاذ: ایسی روایت جو سنت مشہورہ یا شریعت کے اصول کلیہ کے معارض ہو۔ یا ایسی بات جو عام اصولوں اور ضابطوں سے بالکل ہٹ کر ہو۔

ظنی الثبوت: ایسی بات جس کی نسبت کسی شخص کی طرف یقینی نہ ہو۔

عام: ایسا حکم جو تمام افراد کے لیے بیان کیا گیا ہو۔

عام مخصوص: ایسا حکم جو سب کے لیے بیان کیا گیا ہو، لیکن پھر کچھ افراد کو اس سے مستثنیٰ کر دیا منہ البعض: جائے۔

علت: وہ وجہ جس پر کسی شرعی حکم کا مدار ہوتا ہے۔ (مثلاً شراب کے حرام ہونے کی علت) (فقہ میں) اس کا نشہ آور ہونا ہے۔

- علت: راوی کا حدیث کی سند یا متن میں کوئی ایسی غلطی کر دینا کہ حدیث کے پختہ کار (حدیث میں) ماہرین کے علاوہ کوئی اس کو جان نہ سکے۔
- عموم بلوئی: کسی معاملے سے لوگوں کو کثرت سے سابقہ پیش آنا۔
- قواعد عامہ: ایسے قانونی ضابطے جن سے بے شمار جزوی صورتوں اور مسائل کا حکم معلوم ہوتا ہو۔
- قیاس: کسی شرعی حکم کی علت کو سامنے رکھتے ہوئے اس سے ملتی جلتی صورتوں کا حکم معلوم کرنا۔
- متدلالت: وہ آیات یا روایات جن سے فقہانے کسی مسئلے میں استدلال کیا ہو۔
- مطلق: ایسا حکم جس کے ساتھ کوئی قید یا شرط بیان نہ کی گئی ہو۔ (دیکھیے: مقید)
- معلول: ایسی روایت جس میں ”علت“ پائی جائے۔ (دیکھیے: علت)
- مقید: ایسا حکم جس کے ساتھ کوئی شرط یا قید بیان کی گئی ہو۔ (دیکھیے: مطلق)
- موول: ایسا کلام جس کا متبادر مفہوم کسی وجہ سے مراد نہ لیا جائے۔
- نص: آیت یا حدیث جس میں کوئی حکم بیان کیا گیا ہو۔

مصادر ومراجع

- ☆ ابن ابی شیبہ، ابو بکر عبداللہ بن محمد (م ۲۳۵ھ)
- "المصنف"، تحقیق: محمد عبدالسلام شاہین، دارالکتب العلمیہ بیروت، ۲۰۰۵ء (الطبعة الاولى)
- ☆ ابن ابی العز، الحنفی (م ۷۹۲ھ)
- "شرح العقیدة الطحاویة"، المکتب الاسلامی، بیروت، ۱۳۹۱ھ (الطبعة الرابعة)
- ☆ ابن ابی العوام، ابوالقاسم عبداللہ بن محمد بن احمد (م ۳۳۵ھ)
- "فضائل ابی حنیفة و اخباره و مناقبه"، المکتبة الامدادیة، مکتبة المکرمة، ۱۳۳۱ھ
(الطبعة الاولى)
- ☆ ابن تیمیہ، احمد بن عبدالحلیم بن عبدالسلام، (م ۷۲۸ھ)
- "رفع الملام عن الانمة الاعلام"، الرئاسة العامة لادارات الحجوثة العلمیة، الرياض، ۱۴۱۳ھ
- "مجموع الفتاوی"، وزارة الشؤون الاسلامیة بالمملكة العربیة السعودیة، ۱۹۹۵ء
- ☆ ابن الجوزی، عبد الرحمن بن علی بن محمد (م ۵۹۲ھ)
- "المنتظم فی تاریخ الامم والملوک"، دارصادر، بیروت، ۱۳۵۸ھ (الطبعة الاولى)
- ☆ ابن حجر العسقلانی، احمد بن علی (م ۸۵۲ھ)
- "فتح الباری"، تحقیق: عبدالعزیز بن عبداللہ بن باز، مکتبة الغزالی دمشق وموسسة منابیل

العرفان بيروت، سن ندارد

☆ ابن حزم، ابو محمد علي الاندلسي الظاهري، (٢٥٦هـ)

- "الاحكام في اصول الاحكام"، دار الحديث، القاهرة، ١٤٠٢هـ (الطبعة الاولى)

- "المحلى شرح المجلى"، تحقيق: احمد محمد شاكر، دار احياء التراث العربي بيروت، ٢٠٠١ء
(الطبعة الثانية)

☆ ابن خزيمة، ابو بكر محمد بن اسحاق (٣١١هـ)

- "صحيح ابن خزيمة"، تحقيق: محمد مصطفى الاظمعي، مكتبة الاظمعي الرياض، ٢٠٠٩ء (الطبعة الثالثة)

☆ ابن دقيق العيد، تقي الدين (٤٠٢هـ)

- "احكام الاحكام شرح عمدة الاحكام"، تحقيق: محمد حامد الفقي، مطبعة السنة المحمدية،

القاهرة، ١٩٥٣ء

☆ ابن رشد، ابوالوليد محمد بن احمد بن محمد القرطبي (٥٩٥هـ)

- "بداية المجتهد"، فاران اكيڏمي لاهور، سن ندارد

☆ ابن سعد، ابو عبد الله محمد، (٢٣٠هـ)

- "الطبقات الكبرى"، دار صادر، بيروت

☆ ابن عابدين، محمد امين بن عمر بن عبدالعزيز الدمشقي (١٢٥٢هـ)

- "رد المحتار على الدر المختار"، دار الفكر بيروت، ١٩٩٢ء (الطبعة الثانية)

- "مجموعة رسائل ابن عابدين"، سهيل اكيڏمي لاهور، سن ندارد

☆ ابن عبد البر، ابو عمر يوسف، (٤٦٣هـ)

- "الانتقاء في فضائل الثلاثة الائمة الفقهاء"، دار الكتب العلمية، بيروت

- "التمهيد لما في الموطا من المعاني والاسانيد"، تحقيق: مصطفى بن احمد العلوي ومحمد

عبدالكبير البكري، وزارة عموم الاوقاف والشؤون الاسلامية، المغرب، ١٣٨٤هـ

- "جامع بيان العلم وفضله"، تحقيق: ابوالاشبال الزهيري، دار ابن الجوزي، السعودية،

١٢١٣هـ (الطبعة الاولى)

فقهاء احناف اور فہم حدیث ۲۵۵

☆ ابن العربي، ابو بكر محمد بن عبد الله (م ۵۴۳ھ)

- "احكام القرآن"، تحقيق: محمد عبدالقادر عطاء، دار الكتب العلمية بيروت، ۲۰۰۳ء (الطبعة الثالثة)

- "عارضه الاحوذى بشرح جامع الترمذى"، دار الفكر بيروت، ۲۰۰۵ء

☆ ابن عساكر، ابوالقاسم علي بن الحسين (م ۵۵۱ھ)

- "تاريخ مدينة دمشق"، دار الفكر، بيروت، ۱۹۹۵ء

☆ ابن قدامه، عبد الله بن احمد بن محمد (م ۶۳۰ھ)

- "المفنى"، دار الفكر، بيروت، ۱۴۰۵ھ (الطبعة الاولى)

☆ ابن القيم، ابوعبدالله محمد بن ابى بكر (م ۷۵۱ھ)

- "اعلام الموقعين"، تعليق وتخرىج: محمد المختصم بالله البغدادي، دار الكتب العربي بيروت،

۲۰۰۴ء (الطبعة الاولى)

- "تهذيب السنن"، تحقيق وتعليق: الدكتور اسماعيل بن غازي مرجبا، مكتبة المعارف، الرياض،

۲۰۰۷ء (الطبعة الاولى)

- "زاد المعاد"، مؤسسة الرسالة، بيروت، ۱۴۰۷ھ (الطبعة الرابعة)

☆ ابن كثير، ابوالفداء اسماعيل بن عمر (م ۷۷۴ھ)

- "البداية والنهاية"، تحقيق: عبد الله بن عبد الحسنى التركي، دار بجر للطباعة والنشر، ۱۴۱۸ھ

(الطبعة الاولى)

- "تفسير القرآن العظيم"، دار الكتب العلمية، بيروت، ۱۴۱۹ھ (الطبعة الاولى)

☆ ابن ماجه، محمد بن يزيد، (م ۲۴۳ھ)

- "سنن ابن ماجه"، دار السلام للنشر والتوزيع، الرياض، ۱۹۹۹ء (الطبعة الاولى)

☆ ابن المنذر، ابو بكر محمد بن ابراهيم النيسابوري (م ۳۱۸ھ)

- "الاوسط في السنن والاجماع والاختلاف"، دار طيبة، الرياض، ۱۹۸۵ء (الطبعة الاولى)

☆ ابن هشام، ابومحمد عبد الملك، (م ۲۱۸ھ)

- "السيرة النبوية"، دار المعرفة، بيروت، ۱۴۲۵ھ (الطبعة الرابعة)

— فقهاء احناف اور فہم حدیث ۲۵۶ —

- ☆ ابن الہمام، کمال الدین محمد بن عبدالواحد السیواسی (م ۸۶۱ھ)
- "فتح القدیر"، دارالفکر، بیروت (الطبعة الثانية)
- ☆ ابو داؤد، سلیمان بن اشعث بن اسحاق (م ۲۷۵ھ)
- "سنن ابی داؤد"، دارالسلام للنشر والتوزیع، الرياض، ۱۹۹۹ء (الطبعة الاولى)
- ☆ ابو ہریرہ (م ۱۹۷۳ء)
- "ابو حنیفة: حیاته وعصره، آراؤه وفقہه"، دارالفکر العربی، مصر، ۱۹۵۵ء (الطبعة الثانية)
- ☆ ابو یوسف، یعقوب بن ابراہیم الانصاری (م ۱۸۲ھ)
- "الآثار"، دارالکتب العلمیة، بیروت، ۱۳۵۵ھ
- "الرد علی سیر الاوزاعی"، دارالکتب العلمیة، بیروت
- "کتاب الخراج"، دارالمعرفة، بیروت، ۱۳۰۲ھ
- ☆ احمد بن حنبل، ابو عبد اللہ الشیبانی، (م ۲۴۱ھ)
- "مسند الامام احمد بن حنبل"، دار احیاء التراث العربی بیروت، ۱۹۹۳ء، (الطبعة الثالثة)
- ☆ الالبانی، ابو نعیم احمد بن عبد اللہ (م ۴۳۰ھ)
- "معرفة الصحابة"، تحقیق: محمد حسن محمد حسن اسماعیل اسعد عبد الحمید السعدنی، دارالکتب العلمیة، بیروت، ۲۰۰۲ء (الطبعة الاولى)
- ☆ الالبانی، محمد ناصر الدین (م ۱۳۹۹ھ)
- "سلسلة الاحادیث الصحيحة"، مکتبة المعارف للنشر والتوزیع، الرياض، ۱۴۱۵ھ
- ☆ انور شاہ کشمیری (م ۱۹۳۲ء)
- "فیض الباری"، مطبعة تجازی بالقاهرة، ۱۹۳۸ء
- ☆ البخاری، ابو عبد اللہ محمد بن اسماعیل (م ۲۵۶ھ)
- "صحيح البخاری"، تحقیق: خليل مامون شحيا، دارالمعرفة، بیروت، ۲۰۰۲ء (الطبعة الاولى)
- ☆ البخاری، محمود بن احمد بن عبد العزیز (م ۶۱۶ھ)

- "المحيط البرهاني"، دار احياء التراث العربي، بيروت، ٢٠٠٣ء (الطبعة الاولى)

☆ البخاري، علاء الدين عبدالعزيز بن احمد (م ٤٣٠هـ)

- "كشف الاسرار عن اصول فخر الاسلام البزدوي"، تحقيق: عبداللهمحمد عمر،

دار الكتب العلمية، بيروت، ١٣١٨هـ (الطبعة الاولى)

☆ البزدوي، علي بن محمد الحنفي (م ٢٨٢هـ)

- "كنز الوصول الى معرفة الاصول"، مير محمد كتب خانہ كراچی، بن نداد

☆ البيهقي، ابو بكر احمد بن حسين بن علي، (م ٢٥٨هـ)

- "السنن الكبرى"، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٩ء

☆ الترمذاني، عبد المجيد

- "دراسات في اصول الحديث على منهج الحنفية"، منشورات مدرسة النعمان،

كراچی، ١٣٣٠هـ

☆ ترمذی، ابو عیسیٰ محمد بن عیسیٰ (٢٤٩هـ)

- "جامع الترمذی"، دار احياء التراث العربي، بيروت

☆ الجاحظ، ابو عثمان عمرو بن بحر (م ٢٥٥هـ)

- "كتاب الحيوان"، تحقيق: ايمان الشيخ محمد اغريدا شيخ محمد، دار الكتاب العربي، بيروت، ٢٠٠٨ء

☆ الجصاص، ابو بكر احمد بن علي، (م ٣٤٠هـ)

- "احكام القرآن"، دار احياء التراث العربي، بيروت، ١٣٠٥هـ

- "شرح مختصر الطحاوي"، تحقيق: الدكتور عصمت اللده عنایت اللده وجماعة معه، دار البشائر

الاسلامية ودار السراج، ٢٠١٠ء (الطبعة الاولى)

- "الفصول في الاصول"، دراسة وتحقيق: الدكتور عجيل جاسم النشمي، وزارة الاوقاف

والشؤون الاسلامية، الكويت، ١٩٩٣ء (الطبعة الثانية)

☆ الحارثي، محمد قاسم عبده

- "مكانة الامام ابى حنيفة بين المحدثين" ۱۴۱۳ھ (الطبعة الاولى)

☆ الخاتم، ابو عبد الله، النيسابوري، (م ۴۰۵ھ)

- "المستدرک على الصحيحين"، دار الفكر، بيروت، ۱۴۲۲ھ (الطبعة الاولى)

☆ الخطيب البغدادي، ابو بكر احمد بن علي بن ثابت (۴۶۳ھ)

- "تاريخ بغداد"، دراسة وتحقيق: مصطفى عبدالقادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ۱۴۱۷ھ
(الطبعة الاولى)

- "الفقيه والمتفقه"، دار ابن الجوزي، السعودية، ۱۴۲۱ھ (الطبعة الثانية)

- "الكفاية في علم الرواية"، دائرة المعارف النعمانية، حيدرآباد دکن، ۱۳۵۷ھ

☆ الدارقطني، ابو الحسن علي بن عمر (م ۳۸۵ھ)

- "سنن الدارقطني"، دار الكتب العلمية، بيروت، ۲۰۰۳، (الطبعة الثانية)

☆ الدارمي، ابو محمد عبد الله بن عبد الرحمن (۲۵۵ھ)

- "سنن الدارمي"، دار المغني للنشر والتوزيع، السعودية، ۱۴۱۲ھ (الطبعة الاولى)

☆ الدسوقي، الدكتور محمد

- "الامام محمد بن الحسن الشيباني و اثره في الفقه الاسلامي"، دار الثقافة،
دوحة، ۱۴۰۷ھ (الطبعة الاولى)

☆ الذهبي، ابو عبد الله محمد بن احمد بن عثمان، (م ۷۴۸ھ)

- "مناقب الامام ابى حنيفة وصاحبيه"، لجنة المعارف النعمانية، حيدرآباد دکن

☆ الرامهرمزي، الحسن بن عبد الرحمن (م ۳۶۵ھ)

- "المحدث الفاصل بين الراوي والواعي"، دار الفكر، بيروت، ۱۴۰۴ھ (الطبعة الثالثة)

☆ السرخسي، محمد بن احمد بن ابى بهل (م ۴۹۰ھ)

- "اصول السرخسي"، تحقيق: الدكتور رفيع العجم، قديمي كتب خانہ كراچی، بن نداد

- "شرح السير الكبير"، تحقيق: ابو عبد الله محمد حسن محمد حسن اسماعيل، دار الكتب العلمية، بيروت،

۱۹۹۷ء (الطبعة الاولى)

- "المبسوط"، دارالكتب العلمية بيروت، ۲۰۰۱ء (الطبعة الاولى)

☆ السيوطي، جلال الدين عبدالرحمن بن ابى بكر (م ۹۱۱ھ)

- "تبييض الصحيفة فى مناقب الامام ابى حنيفة"، دارالوعى، حلب، ۲۰۰۷ء

- "تدريب الراوى"، داراحياء السنة النبوية، بيروت، ۱۳۹۹ھ (الطبعة الثانية)

☆ الشافعى، ابواسحاق ابراهيم بن موسى (م ۷۹۰ھ)

- "الموافقات فى اصول الشريعة"، تصحيح: عبداللطيف رجب اليوسف، داراحياء التراث

العربى بيروت، ۲۰۰۱ء (الطبعة الاولى)

☆ الشافعى، محمد بن ادريس، (م ۲۰۴ھ)

- "الام"، دارالمعرفة، بيروت، ۱۳۹۳ھ (الطبعة الثانية)

☆ شاه ولى الله، احمد بن عبدالرحيم دهلوى (م ۱۷۶۳ء)

- "الانصاف فى بيان اسباب الاختلاف"، دارالنفاس، بيروت، ۱۴۰۴ھ (الطبعة الثانية)

- "حجة الله البالغة"، دارالكتب الحديث، القاهرة

- "عقد الجيد فى احكام الاجتهاد والتقليد"، تحقيق: محبت الدين الخطيب، المطبعة

السلفية، القاهرة، ۱۳۸۵ھ

☆ الشعرانى، عبدالوهاب بن احمد بن على الانصارى (م ۹۷۳ھ)

- "الميزان الكبرى"، دارالكتب العلمية بيروت، ۱۹۹۸ء (الطبعة الاولى)

☆ الشقورى، الدكتور بشرى

- "معالم الفكر الاصولى قبل الامام الشافعى" (مقاله)

<http://www.feqhweb.com/vb/t2136.html>

☆ الشوكانى، محمد بن على بن محمد (م ۱۲۵۰ھ)

- "نبيل الاوطار"، دارابن حزم، بيروت، ۲۰۰۰ء (الطبعة الاولى)

فقهاء احناف اور فہم حدیث ۲۶۰

☆ الشيباني، محمد بن الحسن (م ۱۸۹ھ)

- "الآثار"، ادارة القرآن والعلوم الاسلامية، كراچی، ۱۴۱۹ھ (الطبعة الاولى)
- "الحجة على اهل المدينة"، ترتيب وتعليق: سيد مهدي حسن گيلاني، عالم الكتب، بيروت،
۱۴۰۳ھ (الطبعة الثالثة)
- "كتاب الاصل"، تصحيح وتعليق: ابوالوفاء الافغاني، عالم الكتب، بيروت، ۱۹۹۰ء (الطبعة الاولى)
- "موطا الامام مالك"، تعليق وتحقيق: الدكتور قتي الدين الندوي، دار القلم، دمشق، ۱۴۱۲ھ

(الطبعة الاولى)

☆ الصالحی، محمد بن يوسف (م ۹۴۳ھ)

- "عقود الجمان في مناقب ابي حنيفة النعمان"، تحقيق: ملا عبد القادر افغاني،
جامعة الملك عبدالعزيز، كلية الشريعة والدراسات الاسلامية، ۱۳۹۸-۱۳۹۹ھ

☆ الطبرانی، ابوالقاسم سليمان بن احمد بن ايوب (م ۳۶۰ھ)

- "المعجم الاوسط"، تحقيق: طارق بن عوض الله عبد الحسن بن ابراهيم، دار الحرمين،
القاهرة، ۱۴۱۵ھ

- "المعجم الكبير"، مكتبة الزهراء، الموصل، ۱۴۰۴ء

☆ الطحاوي، ابو جعفر احمد بن محمد (م ۳۲۱ھ)

- "تحفة الاخيار بترتيب شرح مشكل الآثار"، تحقيق وترتيب: ابوالحسين خالد محمود
الرباط، دار بلنسية، الرياض، ۱۹۹۹ء (الطبعة الاولى)
- "شرح معاني الآثار"، دار الكتب العلمية، بيروت، ۲۰۰۱ء (الطبعة الاولى)

☆ عبدالرزاق بن همام، ابوبكر، (م ۲۱۱ھ)

- "المصنف"، تحقيق: ايمن نصر الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ۲۰۰۰ء (الطبعة الاولى)

☆ عثمانی، ظفر احمد (م ۱۳۹۴ھ)

- "اعلاء السنن"، ادارة القرآن والعلوم الاسلامية كراتشي، سن ندرارد

☆ العيني، بدر الدين ابو محمد محمود بن احمد (م ۸۵۵ھ)

فقہائے احناف اور فہم حدیث ۲۶۱

- "عمدة القارى" دارالكتب العلمية بيروت، ۲۰۰۱ء، (الطبعة الاولى)

☆ الفاسى، علاء الدين على بن بلبان (م ۷۳۹ھ)

- "الاحسان فى تقريب صحيح ابن حبان"، دار المعرفة بيروت، ۲۰۰۴ء، (الطبعة الاولى)

☆ الفاكهى، ابو عبد الله محمد بن اسحاق بن العباس (م ۲۸۰ھ)،

- "اخبار مكة فى قديم الدهر وحديثه"، تحقيق: عبد الملك بن عبد الله بن ديمش، دار خضر،
بيروت، ۱۴۱۴ھ (الطبعة الثانية)

☆ القارى، ملا على، ابوالحسن نور الدين (م ۱۰۱۴ھ)

- "مرواة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح"، تحقيق: الشيخ جمال عيتانى، دار الكتب العلمية
لبنان، ۱۴۲۲ھ، (الطبعة الاولى)

☆ القدورى، ابوالحسين احمد بن محمد بن جعفر (م ۴۲۸ھ)

- "التجويد"، دراسة وتحقيق: مركز الدراسات النقدية والاقتصادية مصر، دار السلام، القاهرة،
۲۰۰۴ء (الطبعة الاولى)

☆ القرشى، عبدالقادر بن ابى الوفاء، ابو محمد (م ۷۷۵ھ)

- "الجواهر المضية فى طبقات الحنفية"، مير محمد كتب خان، كراچي

☆ الكاسانى، علاء الدين ابوبكر بن مسعود بن احمد (م ۵۸۷ھ)

- "بدائع الصنائع"، ايچ ايم سعيد كيمنى كراچي، ۱۹۱۰ء، (الطبعة الاولى)

☆ الكوثرى، محمد زاهد بن حسن (م ۱۳۷۱ھ)

- "النكت الطريفة فى التحدث عن ردود ابن ابى شيبه على ابى حنيفة"،

ادارة القرآن والعلوم الاسلامية، كراتشي، ۱۴۱۵ھ

☆ گنگوہى، رشيد احمد (م ۱۳۱۳ھ)

- "الكوكب الدرى على جامع الترمذى"، مطبع ندوة العلماء لکھنؤ، ۱۹۷۵ء

☆ مالك بن انس (م ۱۷۹ھ)

- "الموطأ"، المكتبة الحقانية پشاور، سن ندارد
- ☆ محمد ابراہیم میرسیالکوٹی (م ۱۹۵۶ء)
- "تاریخ اہل حدیث"، مکتبہ قدوسیہ لاہور، سن ندارد
- ☆ محمد سرفراز خان صفدر، مولانا (م ۲۰۰۹ء)
- "مقام ابی حنیفہ"، مکتبہ صفدریہ، گوجرانوالہ، ۲۰۰۵ء (طبع دہم)
- ☆ المرغینانی، ابوالحسن علی بن ابی بکر (م ۵۹۳ھ)
- "الهدایة فی شرح البدایة"، مکتبہ البشیری کراچی، ۲۰۰۷ء (الطبعة الاولى)
- ☆ مسلم بن حجاج بن مسلم القشیری (م ۲۶۱ھ)
- "صحیح مسلم"، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۲۰۰۰ء (الطبعة الاولى)
- ☆ مسلم بن محمد بن ماجد الدوسری،
- "عموم البلوی: دراسة نظرية تطبيقية"، مکتبہ الرشد، الرياض، ۱۴۲۰ھ
- ☆ الملکی، الموفق بن احمد (۵۶۸ھ)
- "مناقب الامام الاعظم ابی حنیفہ"، دائرة المعارف النظامية حيدرآباد دکن، ۱۳۲۱ھ
- (الطبعة الاولى)
- ☆ الملطی، جمال الدین، یوسف بن موسیٰ بن محمد (م ۸۰۳ھ)
- "المعتصر من المختصر من مشکل الآثار"، عالم الکتب، بیروت، سن ندارد
- ☆ الموسوی، السيد عبدالحسين، شرف الدين (م ۱۳۷۷ھ)
- "النص والاجتهاد"، دار القارئ، ۱۳۲۹ھ (الطبعة الاولى)
- ☆ ندوی، محمد حنیف (م ۱۹۸۷ء)
- "مسئلہ اجتهاد"، ادارہ ثقافت اسلامیہ، لاہور
- ☆ نذیر حمدان،
- "الموطآت للامام مالک"، دار القلم دمشق، سن ندارد

☆ النسائی، احمد بن شعیب بن علی بن سنان (م ۳۰۳ھ)

- "سنن النسائی الصغری"، دار السلام للنشر والتوزیع، الرياض، ۱۹۹۹ء (الطبعة الاولى)

☆ البروی، ابواسامیٰ عبداللہ بن محمد الانصاری (م ۲۸۱ھ)

"ذم الکلام واهله"، مکتبة العلوم والحکم، المدینة المنورة، ۱۴۱۸ھ (الطبعة الاولى)
